Giuliano Gliozzi

Adam et le Nouveau Monde

La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale : des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)

Théétète
éditions

Giuliano Gliozzi

Adam et le Nouveau Monde

La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale : des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)

Préface de Frank Lestringant

Traduit par Arlette Estève et Pascal Gabellone

x

Préface

C'est au printemps 1990 que j'ai rencontré Giuliano Gliozzi. Nous étions dans l'île de la Réunion, la bien nommée, pour un colloque pluridisciplinaire consacré aux *Métissages*. Le lieu ne pouvait être mieux choisi que cette île qui, depuis trois cents ans, est le creuset d'un brassage de populations venues d'Europe, d'Afrique et d'Asie. Pendant une semaine, nous nous sommes retrouvés régulièrement pendant et hors des sessions. Je me souviens de la soirée du 1er avril, peu après notre arrivée. Nous avions dîné tous deux au restaurant le « Roland Garros », à proximité de l'océan et du Barachois, débarcadère flanqué de canons où accostaient jadis les colons venus de France et les esclaves transportés d'Afrique. J'avais dit à Giuliano mon admiration pour son livre *Adamo e il nuovo mondo* et l'importance qu'il avait tenue dans mes propres recherches, ma thèse de doctorat étant depuis peu terminée. Ce livre de vaste ampleur m'avait non seulement ouvert le compas de la longue durée, mais de plus révélé l'existence de textes qui touchaient au cœur de mon enquête, plus restreinte pourtant dans l'espace et dans le temps. C'est *Adamo*, je veux dire Giuliano, qui m'a par exemple montré l'importance du théologien calviniste Du Plessis-Mornay, non seulement dans la propagande en faveur du monogénisme à la fin du XVIe siècle, mais aussi et simultanément dans la justification nouvelle de l'expansion européenne au nom de réalités géopolitiques. C'est encore Giuliano qui attira plus tard mon attention sur un passage négligé de ce Jean de Léry que je croyais bien connaître et que je m'apprêtais à éditer : la mention expresse des quatre cavaliers de l'Apocalypse dans ce texte qui passe pour avoir donné naissance au mythe du Bon Sauvage, confirmait le caractère profondément pessimiste du « bréviaire de l'ethnologue ». Sur ces points, qui peuvent paraître de détail, mais aussi, comme on verra, sur des questions de méthode, je peux dire que j'ai été à ma manière l'élève, lointain et buissonnier, de Giuliano, de dix ans mon aîné.

Depuis longtemps je connaissais et je pratiquais l'œuvre maîtresse de Giuliano, mais ce soir du 1er avril 1990 à Saint-Denis de la Réunion, dans une ville endormie et bientôt fouettée par l'averse qui crépitait, j'ai découvert l'homme, le compagnon, l'ami. Nous avions bavardé si avant dans la nuit que nous avons dû rentrer à pied à notre hôtel, situé sur les hauteurs dominant la ville. Durant la longue heure de marche qui nous séparait du gîte, la pluie nous surprit. Je me souviens de notre halte forcée sous un auvent, pendant que l'ondée tropicale, chaude et odorante, frappait autour de nous les palmes et les feuillages. Nous avons attendu, tenté de faire de l'autostop, lorsque de rares voitures abor-

daient la montée dans des gerbes d'éclaboussures. En vain. Nous sommes rentrés fort tard, épuisés et trempés, comme deux écoliers de retour d'escapade. Ce soir-là j'avais été conquis par la gentillesse de Giuliano, frappé en outre par une modestie et une réserve qui, de prime abord, pouvaient passer pour de la timidité.

Les jours suivants, il s'est constitué autour de Giuliano une bande d'amis de toutes origines et de toutes nationalités, venus de la proche Afrique aussi bien que de l'Europe plus lointaine. Ce colloque *Métissages* fut sans doute l'un des plus cordiaux auxquels il m'ait été donné d'assister. La douceur du climat, en ce printemps austral, n'était pas la seule raison de cette convivialité heureuse. Il y eut indiscutablement, favorisé par l'insularité provisoire imposée aux participants, métissage de sympathies et d'idées. Un an plus tard à peine, le 30 mai 1991, Giuliano s'éteignait des suites d'une maladie que rien, lors de notre rencontre de la Réunion, ne laissait encore prévoir et qui se déclarait peu après son retour en Italie. Il était âgé tout juste de quarante-neuf ans.

Giuliano Gliozzi était né à Turin le 29 avril 1942 dans une famille de tradition laïque. Son père était professeur de mathématique et physique au lycée Cavour de la capitale piémontaise. Assistant dès 1968, puis professeur de philosophie morale à l'université de Cagliari en Sardaigne, Giuliano fut ensuite, à partir de 1973 et jusqu'à la fin, professeur d'histoire de la philosophie à l'université de Turin. Ce chercheur était aussi un pédagogue, auteur d'un cours d'histoire pour le secondaire, et un militant de la gauche extraparlementaire, engagé de cœur, de corps et d'esprit dans le combat social. Il avait épousé Anna Bertolé, professeur dans un lycée de Turin, et il était père de deux enfants, Giovanna et Antonio. À sa mort, après un an de lutte contre le mal, durant lequel il étudia et enseigna tant que la rémission le permit, il laissait inachevée une étude sur l'anthropologie de Jean-Jacques Rousseau, son auteur de prédilection. De ce livre qui aurait constitué la suite et le pendant d'*Adamo*, seuls les deux premiers chapitres ont été rédigés, publiés depuis par les soins de ses amis[1].

Lors du colloque de la Réunion, Giuliano présenta une communication sur « Le Métissage et l'histoire de l'espèce humaine, de Maupertuis à Gobineau », qui me paraît exemplaire de sa méthode et témoigne chez lui de l'alliance rare entre les qualités du philosophe et celles de l'historien. Le débat sur le métissage, qui conduit de Maupertuis et Buffon à Gobineau et Lévi-Strauss, est reconstitué dans sa minutie sur deux siècles. C'est de prime abord, au degré d'abstraction le plus élevé, la reconstruction d'une configuration générale – tableau ou carte – dont les diverses hypothèses combinatoires sont méthodiquement explorées : métissage naturel/contre-nature, fécond/stérile, vecteur d'altération ou de retour à l'identité primitive, dégradant ou exaltant, porteur d'une régénération de l'humanité ou, comme le pensait Gobineau, agent de sa mort lente. La structure étant posée, ses diverses ramifications dessinées et explorées, il apparaît que cette intelligence parfaite des mécanismes de la pensée ne constitue pas une fin en soi. C'est alors qu'intervient l'historien, qui rattache les différents choix adop-

tés par les philosophes, les naturalistes, les idéologues ou les hommes politiques, au substrat historique et social qui les motive et les fonde en réalité. La lisibilité de la structure intellectuelle initialement dégagée est alors propice à l'analyse des rapports qui lient tel ou tel groupe, à une époque donnée, à l'idéologie qu'il véhicule et où il se reconnaît. Pareil schéma, de surcroît, est dynamique, et les positions occupées par les différents acteurs varient dans le temps. Un peu comme au jeu des chaises musicales, les partenaires échangent leurs places sur l'échiquier philosophique, quand les enjeux économiques, moraux et religieux se déplacent. C'est par exemple la Révolution française et la révolte des noirs d'Haïti qui donnent une signification nouvelle à l'hypothèse traditionnelle, voire canonique du point de vue du christianisme, de l'unité du genre humain. C'est encore Gobineau qui, reprenant cette hypothèse, élaborée sous sa forme moderne par Buffon, en fait un usage détourné et à coup sûr pervers. Le métissage qui a produit, à l'en croire, les arts et les plus hautes civilisations, conduira à terme, par l'épuisement de ses possibilités, des plus favorables aux plus nocives, à l'extinction de l'espèce. Si bien que l'espoir que Buffon et avec lui les Lumières nourrissaient d'un progrès continu de l'humanité par croisements et « blanchiment », s'inverse, un siècle et demi plus tard, chez cet aristocrate déçu de l'ère du capitalisme industriel triomphant, en nostalgie des grands aryens disparus[2].

La méthode est celle-là même que l'on retrouve dans le grand œuvre de Giuliano Gliozzi. Philosophe de formation, Giuliano en possédait la clarté, la sûreté conceptuelle, l'aisance à se mouvoir dans le labyrinthe des idées et plus encore à y conduire d'une main ferme son lecteur. *Adam et le Nouveau Monde* explore, à travers leurs incarnations historiques successives ou simultanées, les diverses hypothèses permises par le texte biblique pour l'explication du peuplement de l'Amérique, à partir notamment de l'un ou l'autre des trois fils de Noé, Sem, Cham ou Japhet.

De cette réflexion exemplaire se dégage une double mise en garde. Au regard de l'esprit, les idées sont plus préhensibles que les faits, car elles lui sont en quelque sorte homogènes, ou, pour mieux dire, consubstantielles. D'où la tentation, que déjà dénonçait Marx, de remplacer ceux-ci par celles-là. Le second écueil, inséparable du précédent, réside dans le schématisme de pensée. Contre la paresse intellectuelle qui aime à se forger des « mythes » sur lesquels elle rêve ensuite avec une sorte de délectation morose, Giuliano, au début de son grand livre, rappelle qu'il convient d'appréhender la diversité du réel dans son incohérence première et dans la richesse de ses contradictions flagrantes ou cachées, au lieu de le ramener d'emblée, par une réduction hâtive, à une unité impénétrable et mystérieuse. C'est ainsi qu'il stigmatise à juste titre les tenants du primitivisme doux, les chantres du rêve de l'âge d'or et des peuples libres et nus. Il n'y a pas, sauf chez l'historien des idées quelque peu pressé, un mythe du Bon Sauvage, mais des mythes contradictoires et divergents, circonstanciellement agrégés à la personne d'un sauvage ni bon ni méchant, ni peut-être même sau-

vage en définitive. Toute vision simplificatrice de l'histoire des idées occulte non seulement la complexité du réel, mais ce réel lui-même, en l'occurrence la matérialité des rapports qui unirent, ou plutôt qui opposèrent, durant les cinq derniers siècles, l'Occident et ses autres. En combattant, non sans vigueur – une vigueur aujourd'hui plus salutaire que jamais –, un Sauvage fantôme et ses partisans bien réels, Giuliano Gliozzi s'en prend au premier chef aux idéalistes d'hier et d'aujourd'hui qui renoncent à comprendre pour mieux s'émerveiller ou, au contraire, mais tout aussi vainement, se scandaliser.

Indice de la cohérence et de l'unité de sa démarche, l'un des tout premiers articles de G. Gliozzi, en 1967, portait sur le « Mythe du bon sauvage dans l'historiographie du XIX^e^ au XX^e^ siècle ». C'est par là précisément que s'ouvre *Adam et le Nouveau Monde*, publié dix ans plus tard. « Le prétendu sauvage, avant d'être découvert, a été inventé ». Citée au seuil de l'introduction, la formule de Giuseppe Cocchiara d'entrée de jeu est retournée : c'est la découverte qui a précédé « l'invention » prétendue, et non l'inverse. Au risque de paraître rétrogade et par une provocation calculée, Giuliano Gliozzi reprend à son compte le renversement opéré par Marx. Tout comme la philosophie de Hegel qui marchait sur la tête, l'histoire de l'anthropologie doit être remise sur ses pieds. Sauf à vouloir masquer sous une fiction sentimentale la dure réalité de la conquête et de l'exploitation des nouveaux mondes, il faut en effet rappeler l'antériorité des événements sur les efflorescences mythologiques qui ont proliféré sur leur terreau fertile et s'y enracinent au point parfois qu'elles semblent faire corps avec lui. Ce travail de sarclage une fois effectué, il reste, et c'est là l'essentiel du labeur de l'historien, à suivre pas à pas, de texte en texte, la connexion intime et parfois secrète qui relie les productions de l'esprit humain au sol, au milieu et aux circonstances où elles sont apparues. De l'interaction des groupes humains entre eux, de la relation réciproque qu'entretiennent les faits et les écrits, les hommes qui agissent et les idées qu'ils échangent, résulte cette minutieuse horlogerie des idéologies que Giuliano Gliozzi a su démonter avec une implacable rigueur.

1500-1700 : les deux siècles pleins embrassés par *Adam*, de la découverte de l'Amérique à l'éclosion de ce que Paul Hazard a appelé « la crise de la conscience européenne », suffisent à démêler la complexité d'une intrigue qui se noue avec l'essor du colonialisme et le passage concomitant d'une vision providentialiste de l'histoire au pragmatisme du marché. Mais par métonymie, et comme l'indique le sous-titre, l'amplitude considérée est beaucoup plus large. La transformation qui s'opère en cette période où s'affirment les États-nations de l'Europe ne conduit pas seulement de la croisade conquérante aux eaux glacées du calcul égoïste, elle nous fait passer « des généalogies bibliques aux théories raciales », autrement dit de l'héritage, presque intact encore, du christianisme médiéval aux lointains prodromes des doctrines néo-païennes qui fleuriront dans la première moitié du XX^e^ siècle, pour engendrer, comme on sait, le plus terrible, car le plus lucidement perpétré, des génocides.

La démonstration ne peut pleinement porter ses fruits que si elle s'étend à la moyenne ou à la longue durée. Il est vrai qu'à cet égard Giuliano Gliozzi avait d'illustres prédécesseurs, presque tous italiens, parmi lesquels il faut rappeler au moins les noms d'Antonello Gerbi et de Sergio Landucci. C'est indiscutablement, en ce domaine, l'une des grandes supériorités de l'école italienne sur l'école française, que d'avoir adopté sur l'histoire des sciences humaines une vision transséculaire et transculturelle. Que nous revêtions l'étiquette de philosophes, de « littéraires », d'historiens ou d'épistémologues, nous sommes trop souvent confinés en France, spécialisation oblige, à la courte mesure d'un siècle, ce « siècle » pouvant même se restreindre à soixante-quinze ans, dans le cas des Lumières, qui vont traditionnellement de 1715, date de la mort de Louis XIV, à 1789. La conséquence est que, dans notre pays, les meilleures contributions à l'histoire de l'anthropologie – je pense en particulier au beau livre de Michèle Duchet sur *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*[3] – sont amputées des nécessaires prolongements en amont et en aval. Je n'évoquerais pas mon exemple, s'il n'était représentatif d'une telle tendance : la période dont traite *Le Huguenot et le sauvage* se borne aux quarante années qui courent du milieu du XVI[e] siècle à la mort du dernier Valois en 1589. Des études aussi resserrées sont utiles, pourvu qu'à l'instar des vues « topographiques » que Montaigne appelait de ses vœux[4], elles puissent prendre place, côte à côte et rassemblées, à l'intérieur d'un cadre « cosmographique » plus large, qui seul permet une saisie globale des phénomènes et du tissu de relations qui leur donne sens.

Adam et le Nouveau Monde est un peu, je viens de le suggérer, le cosmos dessiné par Giuliano Gliozzi, cette carte d'ensemble où les travaux de chercheurs ultérieurs sont appelés à trouver l'arrière-plan et les lignes de fuite qu'ils ne possèdent pas intrinsèquement ou qu'ils ne peuvent laisser deviner. Par rapport à ce cosmos, l'article sur le métissage que j'évoquais plus haut, mais d'autres encore, qui élargissent jusqu'à notre modernité, *via* Rousseau, la réflexion entreprise, font figure de miniature ou de modèle réduit : chacun d'eux constitue à lui seul un résumé autant qu'un prolongement du plus grand œuvre. L'étendue de la période considérée y va toujours de pair avec l'ouverture du cadre géographique. L'échelle à laquelle se situe la réflexion de Giuliano Gliozzi est européenne, ou plutôt occidentale. Telle est sans doute l'exigence première du comparatisme historique, que de faire revivre à travers les siècles un débat sans frontières où l'Espagne, l'Italie, le Portugal jouent leur partie concertante à côté de l'Angleterre, de la France et de l'Allemagne.

Il est un autre enseignement que l'on peut tirer de l'exemple de Giuliano Gliozzi : c'est, d'un mot aujourd'hui bien démodé, l'engagement personnel qui découle de sa philosophie de l'histoire. Le temps est venu, semble-t-il, de la grisaille et d'un postmodernisme qui prône l'indifférentisme politique, jette la suspicion sur les doctrines de l'espérance et condamne l'intellectuel au mutisme et à la gestion tranquille de son désespoir stipendié. L'uniformisation proclamée des

valeurs est la conséquence parmi d'autres de déceptions historiques en chaîne au cours des dernières décennies. D'où parfois, même chez les plus grands esprits, cette fascination du néant par laquelle les fins de siècle décidément se ressemblent. L'exercice de la philosophie était pour Giuliano Gliozzi tout l'opposé. Sa critique du passé était et reste fondamentalement engagée dans notre présent, si décevant soit-il. Elle s'orientait vers un avenir, dont rien ne dit qu'il soit déjà écrit.

Force est de constater que les voies qui conduisent à l'exploitation de l'homme par l'homme, voire à la négation pure et simple de l'autre, sont infiniment diverses. Et que l'histoire des théories anthropologiques ne s'ordonne pas, à beaucoup près, dans le sens d'un progrès continu, que ce progrès soit celui de la connaissance ou de la tolérance. On le voit par l'exemple du monogénisme, combattu par les libertins du XVII^{e} siècle et les Philosophes des Lumières parce qu'il était la vérité officielle professée par une religion honnie. En ses lieu et place, le polygénisme, forgé par un visionnaire tel qu'Isaac de La Peyrère, mettait en pièces, avec le dogme de l'unité du genre humain, celui de la Révélation. Or cette doctrine révolutionnaire, qui paraissait devoir libérer la pensée de tous les carcans, ouvrait grande la voie aux théories raciales, bien pis, à l'hypothèse d'humanités séparées et hiérarchiquement inégales. La malédiction des fils de Cham, traditionnellement concentrée sur les peuples noirs d'Afrique, puis élargie aux Indiens d'Amérique, était non seulement reconduite, mais aggravée, puisque confirmée de manière prétendument « scientifique » et inscrite dans les gènes, portée par le sang, de génération en génération. Au lieu d'en être élargie et dilatée, l'humanité s'en trouvait au contraire appauvrie pour le profit et les intérêts bien compris d'une bien faible partie de celle-ci.

Il faut donc prendre très au sérieux les constructions les plus étranges, voire les plus aberrantes, de l'esprit humain. Quelque puériles qu'elles nous paraissent aujourd'hui, les généalogies bibliques à partir des fils d'Adam ou de Noé doivent retenir toute notre attention. Ces fables ne sont fables qu'en apparence. Nées de situations historiques concrètes, elles travaillent et informent le réel. Loin qu'il s'agisse de tromperies grossières, d'illusions tenaces que la lumière de l'intelligence suffirait à dissiper, ces « fictions » anthropologiques ont permis à l'Occident non seulement de comprendre, mais aussi d'assujettir des peuples entiers – dans le meilleur des cas, il est vrai, d'instaurer un dialogue avec eux, toujours incertain et sujet à malentendus, car rarement dépourvu d'arrière-pensées. C'est pourquoi il est urgent de relire Gliozzi, de le lire enfin en français, dans cette traduction heureusement disponible aujourd'hui. Ce livre capital n'est pas seulement un grand livre d'érudition critique, c'est un livre pour notre présent, une leçon pour notre avenir.

Frank Lestringant

NOTES

1- Diverses études de G. GLIOZZI ont été réunies sous le titre : *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna. Scritti 1966-1991*, Cagliari, 1993.

2- G. GLIOZZI, « Le Métissage et l'histoire de l'espèce humaine. De Maupertuis à Gobineau », *Métissages*, textes réunis par J.-C. Carpanin Marimoutou et J.-M. Racault, Paris, L'Harmattan, 1992, t. I, p. 51-58.

3- Michèle DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero, 1971 ; récemment réédité avec une postface de Claude Blanckaert, Paris, Albin Michel, 1995.

4- MONTAIGNE, *Essais*, I, 31, éd. Villey, Paris, PUF, 1965, p. 203. Cf. F. LESTRINGANT, *Le Huguenot et le sauvage*, Paris, Klincksieck, 1990, ch. IV, p. 133-148.

x

Introduction

« Le prétendu sauvage, avant d'être découvert, a été inventé[1] » : celui qui a écrit cette phrase, a synthétisé brillamment les résultats – aujourd'hui irrecevables – de plus d'un demi-siècle de recherches historiographiques sur la manière dont les « sauvages » du Nouveau Monde ont été décrits, représentés, jugés par les Européens au cours des trois siècles consécutifs à la découverte de Christophe Colomb[2]. Depuis que la course impérialiste aux colonies de la fin du siècle dernier a réveillé l'intérêt des chercheurs pour les documents littéraires concernant l'expérience coloniale des XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, il est apparu en effet que l'image des « primitifs » que l'on peut tirer de cette littérature ne correspondait guère à la vérité des faits. En effet, si on choisissait comme critère « scientifique » pour la description anthropologique du « sauvage réel » la littérature anthropologique dominante à l'époque impérialiste, avec pour corollaire un racisme plus ou moins manifeste, l'image des indigènes tracée par les auteurs des XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles apparaissait toujours et en toute circonstance excessivement bienveillante : une invention, justement, une légende, un mythe, mais pas une représentation objective des véritables caractéristiques de ces peuplades. Le « mythe du bon sauvage » devint par conséquent la catégorie interprétative dominante dans ce genre d'historiographie, et, grâce à la fortune de recherches comme celles de Chinard et d'Atkinson[3], il jouit de la popularité du lieu commun et du stéréotype coriace, renforcée par le succès concomitant, dans le domaine de l'« histoire des idées » de style américain, de la catégorie quasi synonyme de « primitivisme »[4].

Mais pourquoi donc – en admettant pour un instant que l'on puisse parler de « mythe du bon sauvage » – cette « invention », ce « rêve éveillé collectif », qui trois siècles durant allait empêcher les Européens de se faire une idée réaliste et correcte des populations du Nouveau Monde, avec lesquelles ils avaient pourtant des relations concrètes et constantes ? C'est par la réponse – timide – qu'ils donnent à cette question inévitable que les historiens du « bon sauvage » révèlent à nos yeux leur définitif déclin. D'aucuns ont attribué l'idéalisation des « sauvages » au charme du climat tropical[5] ; d'autres, remarquant qu'aucune idéalisation ne s'était produite pour les Noirs, tout tropicaux qu'ils fussent, ont préféré penser que l'idéalisation était proportionnelle à la distance parcourue par l'observateur [6] ; d'autres encore ont cru pouvoir dépasser les contradictions du déterminisme géographique en faisant de l'idéalisation un facteur inversement proportionnel à la connaissance directe de l'indigène[7] ; d'autres, enfin, ont voulu se

tirer d'affaire en ramenant l'image idyllique du primitif à une sorte d'archétype psychologique qui, comme tel, n'a plus besoin d'explications historiques[8].

Bien qu'apparaisse évidente aujourd'hui la grossièreté de ces pseudo-réponses, ce n'est pas sa faiblesse théorique qui, dans un premier temps, a mis en crise la catégorie historiographique du « mythe du bon sauvage ». Ce furent au contraire les luttes de libération des peuples colonisés qui, dans le deuxième après-guerre, amenèrent la culture dominante du monde occidental à produire des images plus édulcorées du « primitif », jusqu'à de véritables idéalisations (voir Lévi-Strauss). À la lumière de ce changement de sensibilité, la relecture de la littérature des XVI[e], XVII[e] et XVIII[e] siècles sur le « sauvage » ne pouvait manquer de révéler une image de ce dernier beaucoup moins positive qu'elle n'était apparue auparavant : tout en continuant à parler de « bon sauvage » avec l'obstination typique des lieux communs, les historiens commencèrent toutefois à reconnaître, à côté de ce courant d'idées, un courant parallèle et opposé, celui du « mauvais sauvage ». Le tableau tendait donc à devenir plus nuancé, et l'interprétation historiographique se devait elle aussi, en conséquence, de devenir plus articulée. Il s'agissait d'expliquer, non plus seulement le surgissement d'une idée monolithique comme celle de « bon sauvage », mais la formation contemporaine de deux ou plusieurs images *différentes* du dit « sauvage ». Cette exigence interne au problème historiographique que nous examinons, associée à des considérations historiques plus générales, devait donner naissance à des recherches d'orientation diverses, mais fondées sur la conviction commune que les images du « sauvage » de ces siècles ne pouvaient être déchiffrées qu'en ayant recours aux « idées » qui circulaient alors en Europe : d'où la préoccupation d'établir si et comment une certaine « idée du sauvage » procédait tour à tour de l'« idée de croisade » ou du « paradigme de l'âge d'or », de la « conscience européenne » naissante ou de l'« esprit protestant[9] ».

Pour dépasser les limites de cette perspective, souvent plutôt classificatoire qu'analytique, il était nécessaire avant tout d'approfondir et d'élargir l'analyse des textes de la période en question, afin de tirer des textes mêmes – plutôt que de catégories historiographiques préconstituées – l'indication des problèmes conceptuels que la découverte du Nouveau Monde avait fatalement suscités dans la culture européenne. Un ouvrage de Landucci[10] a le mérite d'avoir abordé, avec précision et acuité, ce travail : si on le prend au sérieux, au lieu de le juger sur la base de critères extrinsèques, le discours sur les « sauvages » entre le XVI[e] et le XVIII[e] siècle apparaît bien plus complexe et fécond que les « images » reconstituées par les « historiens des idées » ne le laisseraient supposer.

La recherche de Landucci se limite volontairement à l'étude des catégories historico-conceptuelles à l'intérieur desquelles le « sauvage » a été représenté dans la culture européenne. Cela suffit à écarter toute hypothèse historiographique qui ferait encore référence aux « mythes » immédiats et simplistes du bon ou du mauvais sauvage. Mais cette perspective ne parvient pas à répondre de manière adéquate à la question du *pourquoi*, laissée ouverte par les réponses risibles des

historiens du « bon sauvage », et pourtant encore plus pressante dès lors qu'on met en évidence la variété et la complexité des jugements de ces siècles sur les indigènes américains. Certes, établir les paramètres conceptuels d'une représentation donnée du « sauvage » revient déjà à lui assigner une place historique spécifique, à condition que l'on entende les points de repère culturels non pas comme des « idées » abstraites, mais comme des idéologies historiquement déterminées. Toutefois le discours idéologique sur le « sauvage » ne naît pas seulement – ni principalement – du sein de la lutte culturelle qui marque, au cours des trois siècles qui nous intéressent, le processus d'émergence historique de la bourgeoisie. Tout d'abord, ce discours naît des *relations matérielles* que les Européens ont instaurées au fur et à mesure avec les « sauvages » *réels*, ou, en d'autres termes, des différentes configurations historico-sociales du *rapport colonial*. Il est vrai que, comme l'histoire coloniale est un moment de l'histoire européenne, de même l'*idéologie coloniale* est en même temps un élément de la lutte idéologico-culturelle en Europe. Toutefois, le fait d'accorder une priorité génétique à l'aspect colonial de l'idéologie sur le « sauvage » permet non seulement d'éviter d'introduire subrepticement des explications métahistoriques – comme par exemple une tendance supposée de la culture européenne à dépasser l'« ethnocentrisme[11] » –, mais aussi, et avant tout, de saisir dans la production des idées sur le « sauvage » une articulation et une détermination historique supplémentaires. Ce qui, dans une conception encore liée à l'histoire des idées, peut apparaître comme une unité conceptuelle unique transmise, identique à elle-même, à travers des canaux strictement culturels, peut prendre dans la perspective de l'idéologie coloniale – c'est-à-dire en référence à des rapports historiquement déterminés avec des « sauvages » concrets – une multitude d'aspects et de significations historiques souvent contradictoires ou opposés, qui confèrent à l'unité formelle de l'« idée » une dynamique interne imperceptible jusque-là. Et, de façon analogue, des « idées » qui semblaient auparavant juxtaposées les unes aux autres, mêlées seulement par le jeu quasi aléatoire des courants culturels, se révèlent être, dans cette perspective, reliées génétiquement et organisées dans un ensemble d'oppositions et de développements qui, la plupart du temps, ne peuvent émerger d'une analyse historique qui se bornerait à la dimension européenne de ce débat ; celle par exemple qui, par rapport à l'objet réel de la pensée – l'indigène américain – opère une abstraction interdite aux hommes des XVI^{e}, XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, qui ne pouvaient se référer à lui qu'à travers la *praxis* – bien que pas nécessairement directe – du rapport colonial[12].

Même une catégorie interprétative comme celle d'« idéologie coloniale » peut se prêter à devenir un alibi commode pour maintenir la recherche historique à un niveau d'abstraction indéterminée. On ne dit rien de concret si on se limite à dire que tout ce qui a été pensé et écrit sur les « sauvages » à l'époque coloniale relève de l'« idéologie coloniale ». La tâche de l'historien n'est pas de rassembler – de façon nominaliste – les éléments de l'enquête sous une rubrique ou sous une autre, mais de les faire revivre dans leur vérité et dans leur spécificité

historique. Cet objectif ne saurait être atteint sans l'abandon préalable de l'illusion de pouvoir saisir immédiatement – par une sorte d'intuition privilégiée – « l'image » ou « les images » *coloniales* du « sauvage » élaborées par les Européens au cours des premiers siècles qui ont suivi la découverte de Colomb.

Il faut donc procéder par voie d'analyse. Mais d'où faut-il partir ? Les problèmes culturels suscités par la découverte du « sauvage » sont assurément disparates et multiples. Parmi eux, il nous a semblé opportun de donner la prééminence à celui qui, dans le domaine de la culture des XVI^e^ et XVII^e^ siècles (et non par rapport à *nos* intérêts) paraît avoir joui d'une priorité et d'une prééminence. Nul, qui ait quelque connaissance de la littérature sur le Nouveau Monde des siècles en question, ne niera que le premier élément de conceptualisation, et le plus constant, de la réflexion européenne sur les habitants de l'Amérique est constitué par la question (et la réponse) concernant leur *origine*. Il n'est pas un livre de voyage qui se respecte qui ne consacre l'un de ses premiers chapitres à la discussion du problème des « origines des Américains » ; et il n'est presque pas de juristes, théologiens ou philosophes qui n'aient, dans leur réflexion sur le Nouveau Monde, tenté de répondre de quelque façon à ce problème. Pourquoi cet intérêt central, aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, pour la question des origines ? Quelle signification historique avait alors le fait de se poser une telle question ? Et en particulier, quelle signification avaient les réponses, disparates et multiples, qui étaient avancées tour à tour ?

Ces questions n'ont pas été jusqu'ici clairement posées ni résolues de façon satisfaisante sur le plan historique ; a fait défaut, en conséquence, une approche analytique et documentée du matériel littéraire s'y rapportant. Ce ne sont pas les recherches sectorielles sur le sujet qui ont manqué : mais le plus souvent, elles n'ont pas été au-delà, du point de vue de leur étendue et de leur approfondissement, de ce qui était requis par une curiosité érudite inspirée par telle ou telle discipline académique.

C'est dans le domaine des disciplines ethno-anthropologiques que les chercheurs ont commencé à s'intéresser aux théories de ces siècles sur les Américains. Les différentes réponses étaient répertoriées – parfois avec un certain soin[13] – comme une curieuse collection d'absurdités dans lesquelles seraient tombés les hommes des siècles passés dans leur tentative de résoudre un problème qui – avec une singulière absence de sens historique – était supposé *identique* à celui qu'avaient affronté et résolu « scientifiquement » les américanistes modernes : il s'agissait, comme l'a affirmé la plus grande autorité scientifique en la matière, Paul Rivet, de ce « bric-à-brac historique qui encombre le début de toutes les sciences et de préférence toutes les sciences se rapportant à l'homme[14] ». Ceux qui, en des temps plus récents, ont voulu être indulgents envers les auteurs des XVI^e^ et XVII^e^ siècles et leurs conclusions erronées, ont cru pouvoir compter ces auteurs, de plein droit, parmi les précurseurs de l'« anthropologie culturelle », en supposant arbitrairement chez le *conquistador* ou le théologien du XVI^e^ siècle une curiosité intellectuelle débordante pour les problèmes de classification, de

différence, de diffusion de la « culture » au sens anthropologique[15]. Une typique projection antihistorique, donc, que celle d'ethnologues et anthropologues en quête de leurs ancêtres, qui ne nous rapproche guère d'une compréhension de la problématique de ces siècles, mais qui devrait néanmoins faire réfléchir sur la légitimité du titre de « science » revendiqué par une discipline qui montre qu'elle n'a pas conscience de sa genèse et de sa nature historique[16].

D'ailleurs, même les recherches menées par des historiens professionnels n'ont pas suffi, souvent, pour conférer à ce sujet une détermination satisfaisante. Les « historiens des idées », qui ont pourtant le mérite d'avoir porté leur attention sur ce problème, ont eu aussi le tort de le réduire à une dimension purement intellectuelle. Déjà dans l'immédiat après-guerre un chercheur américain, John H. Powell[17], ne voyait dans le débat sur l'origine des Américains qu'un conflit entre les « traditionalistes », que « leur conservatisme inné » poussait à « une série de gymnastiques intellectuelles afin de prouver que les Indiens récemment découverts n'étaient pas séparés de l'histoire européenne mais en faisaient partie[18] », et une bande d'« aventuriers intellectuels » composée de ces « hommes à la grande intelligence et au grand cœur » qui furent « les premiers à s'émanciper de la vision médiévale, les premiers à accepter la possibilité d'abandonner tout un système d'idées lorsqu'il ne fonctionne plus », et même les premiers à œuvrer « à la création d'un nouvel ensemble d'idées concernant l'homme dans ce monde[19] ».

Ces indications rapides contenues dans un texte quasi impromptu, définissent avec une précision suffisante, et avec quelques années d'avance, les résultats d'une recherche – celle de Don Cameron Allen[20] – qui par son remarquable appareil bibliographique est apparue à certains comme l'« étude définitive » sur le sujet[21]. Lorsqu'il ne se limite pas à une revue chaotique – bien que riche, et méritant notre attention – d'opinions disparates, Allen parvient au contraire à des généralisations encore plus abstraites que celles de Powell. Pourquoi donc, se demande l'historien américain, les hommes du XVI[e] siècle éprouvaient-ils le besoin d'interroger la Bible pour découvrir les origines des Américains ? Parce que – répond-il – « l'homme est un généalogiste incorrigible qui consacre la durée entière de sa vie à la recherche d'un père : il recherche ardemment une chaîne d'or ou de sang pour se rattacher à l'univers dans lequel il est obligé de vivre[22] ». Une réponse – quel que soit le crédit qu'on voudra bien lui accorder – significative d'une tendance (qui est commune du reste à toute une perspective historiographique) à négliger la spécificité historique au nom de généralisations qui, sans elle, oscillent fatalement entre la gratuité, la banalité et la tautologie.

On rencontre une bien plus grande attention pour le contexte historique du débat sur l'origine des Américains dans un essai plus récent de Marcel Bataillon[23], essai qui, rédigé sans que l'auteur ait eu connaissance de l'ouvrage d'Allen, constitue d'ores et déjà, sans l'ombre d'un doute, l'approche historiographique la plus mûre de ce sujet. Et pourtant, même cette recherche, subtile et stimulante, montre des limites bien précises, non pour son caractère d'ap-

proche volontairement partielle – dans l'attente d'une « histoire approfondie » – de l'étude de ce « trouble » d'idées provoqué par la découverte de l'Amérique et qui se reflète dans l'« incertitude sur l'unité ou la pluralité d'origine du genre humain[24] », mais plutôt parce que l'objet de la recherche est encore conçu dans une optique exclusivement culturelle, comme un « trouble » d'idées précisément, qui naît « du choc des connaissances nouvelles avec le mythe de l'arche et avec tout le récit biblique de la création[25] ». Sous cet angle, les termes du débat tendent à se réduire, encore une fois, à un conflit entre ceux qui, persuadés de pouvoir trouver dans la Bible l'« histoire primitive de tout le genre humain[26] », se préoccupent de construire des généalogies bibliques, et ceux qui, pour des « raisons ethnographiques[27] », s'écartent de cette voie : jusqu'à ces *esprits forts** qui, se fiant « à la raison plus qu'à l'autorité[28] », arrivent à entrevoir – à travers les hypothèses préadamites – les problèmes « de la préhistoire et de la paléontologie[29] ». Un débat qui semble donc avoir eu des connotations éminemment scientifiques, et qui paraît s'être déroulé entre des intellects épris de vérité rationnelle et d'autres obscurcis par les préjugés religieux. Une façon d'interpréter l'histoire qui tend, selon un schématisme typique des Lumières, à attribuer toute la raison aux uns, laissant aux autres tout le tort. Au-delà, reste la tâche d'identifier les conditions historiques qui ont permis à certains chercheurs plus qu'à d'autres – à des moments, dans des mesures et selon des modes différents – de poser rationnellement le problème des origines des Américains ; et plus encore, reste l'exigence de saisir et d'expliquer les articulations du discours des XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, qui vont bien au-delà de la simple opposition entre orthodoxie et hétérodoxie, ténèbres et lumière.

Il est absolument indispensable, pour répondre à ces exigences, de procéder de façon préalable à la reconstitution la plus exhaustive possible des termes du débat que Bataillon lui-même avait souhaité. Mais il est également indispensable, à notre avis, de sortir de la perspective trop restreinte du débat culturel européen afin de nous rapprocher de l'objet réel du discours, du *rapport* instauré ou à instaurer avec les habitants du monde objet de conquête. C'est justement la perspective de l'*idéologie coloniale*, laquelle n'implique pas, il faut le préciser, de renoncer à envisager d'un point de vue conceptuel le problème posé par la présence d'hommes dans le Nouveau Monde. Au contraire, ce n'est que par l'analyse conceptuelle que l'on peut éviter ces classifications tout à fait extrinsèques, ces assimilations de points de vue théoriques et pratiques opposés dans lesquelles tombe si souvent l'« histoire des idées ». C'est seulement si on prend en compte, outre la solution de chaque auteur, également sa façon d'y parvenir, ses « raisons », ses « preuves », qu'il est possible de reconstituer la signification historique et la genèse de sa pensée, jusqu'à retrouver ses fondements matériels. C'est ainsi que le problème des origines des Américains, replacé dans son contexte, s'avère bien plus riche de significations que sa formulation dans le cadre des modernes disciplines ethno-anthropologiques et les représentations encore uni-

* En français dans le texte.

latérales de l'« histoire des idées » ne le laissaient supposer. Ce travail de reconstitution minutieuse – et toujours de première main – devrait être récompensé par l'émergence de l'entrelacs complexe, autour du nœud conceptuel choisi, d'une multiplicité de « niveaux de discours » qu'il serait tout à fait artificiel de vouloir garder séparés, comme s'ils faisaient partie d'autant d'« histoires parallèles ». Politique coloniale et droit, théologie et philosophie, géographie et anthropologie, tout est en cause en même temps, tout concourt à rendre complexes et articulées, plus qu'on ne continue communément de le croire, ces « images » des peuplades américaines que les Européens ont produites en même temps que l'assujettissement colonial et la quasi totale destruction du Nouveau Monde.

NOTES

1- Giuseppe COCCHIARA, *Il mito del buon selvaggio. Introduzione alla storia delle teorie etnologiche*, Messine, 1948, p. 7.

2- Pour une revue critique de l'historiographie sur ce sujet (avec des références toutes particulières aux cultures française et italienne) cf. Giuliano GLIOZZI, « Il "mito del buon selvaggio" nella storiografia tra Ottocento e Novecento », in *Rivista di Filosofia*, LVIII, 1967, pp. 288-335 ; à compléter (en particulier pour le monde anglo-saxon) par la note bibliographique mise à jour par Sergio LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Bari, 1972, p. 7, n°1. Cf. en outre la minutieuse historiographie (élargie aux problèmes relatifs à la « découverte » de l'Asie et de l'Afrique) établie par Eugenio GARIN, *Le civiltà extraeuropee (in particolare l'Oriente e l'America) nella cultura dell'Europa moderna* : *miti, influenze, problemi* (1971) ; actuellement in Eugenio GARIN, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari, 1975, pp. 327-362 (sous le titre : « Alla scoperta del "diverso" : i selvaggi americani e i saggi cinesi »).

3- Gilbert CHINARD, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI^e siècle, d'après Rabelais, Ronsard, Montaigne, etc.*, Paris, 1911 ; id. *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1913 ; Geoffroy ATKINSON, *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, Paris, 1935. Dans la culture anglaise le schéma du « bon sauvage » est repris par Benjamin BISSELL, *The American Indian in English Literature of the Eighteenth Century*, New Haven-Londres, 1925.

4- Sur l'initiative de A. O. LOVEJOY, G. CHINARD, G. BOAS et R. S. CRANE, dans les années 30, commença la publication, auprès de la Johns Hopkins University de Baltimore, de *A Documentary History of Primitivism,* qui resta toutefois limitée aux deux premiers volumes (Antiquité et Moyen Âge), auxquels il faut ajouter d'autres études plus sectorielles et les éditions de Lahontan et Diderot par Chinard. Pour les aspects méthodologiques de ces recherches, cf. *Prolegomena to the History of Primitivism*, placé comme introduction au premier des deux volumes auxquels nous avons fait allusion, A. O. LOVEJOY et G. BOAS, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, 1935, pp. 1-13.

5- Cf. BISSELL, *op. cit.*, pp. 3-4.

6- Cf. G. ATKINSON, *Les relations de voyages du XVII^e siècle et l'évolution des idées*, Paris s.d. (mai 1924), pp. 65-66.

7- Cf. Thomas F. GOSSETT, *Race* : *the History of an Idea in America*, Dallas, 1963, pp. 24-25.

8- G. CHINARD parvient à ces conclusions : cf. *Exotisme et primitivisme*, in *IX^e Congrès international des Sciences Historiques*, vol. I, *Rapports*, Paris, 1950, pp. 631-644, mais également, au-delà de toute préoccupation historique, Mircea ELIADE, « Le mythe du bon sauvage ou les

prestiges de l'origine », in *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 37-59.

9- Comme exemple de recherches disparates sur ce sujet, recherches que nous définirions « culturalistes », nous rappellerons ici seulement trois essais, au demeurant très différents les uns des autres : Alphonse DUPRONT, « Espace et humanisme », in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, VIII, 1946, pp. 7-104 ; Rosario ROMEO, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Milan-Naples, 1954 ; Roy HARVEY PEARCE, *Savagism and Civilization. A study of the Indian and the American Mind*, Baltimore, 1967 [ce dernier, déjà publié sous un autre titre depuis 1953, bien qu'étant directement en relation avec *History of Ideas*, ne manque pas, dans le domaine qui nous intéresse (pp. 1-49), de traits de réalisme historique valables].

10- S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit.

11- V. sur ce point notre conclusion.

12- Nous avons déjà proposé une lecture des textes du XVI[e] au XVIII[e] siècles sur le « sauvage » à thématique « idéologie coloniale » (bien que sous forme synthétique) dans l'anthologie *La scoperta del selvaggio ? Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Milan, 1971 ; en même temps sortait en France une étude importante de Michèle DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, 1971, où la catégorie d'« idéologie coloniale » était largement utilisée (cf. spécialement pp.160-93), bien que sous une forme qui – par le choix du point de vue structuraliste – différait de la nôtre à bien des égards. Il était naturel que cette catégorie suscitât les protestations des « historiens des idées ». Furio Diaz, en rendant compte de l'œuvre de M. Duchet (cf. *Rivista storica italiana*, LXXXV, 1973, pp. 232-36), se demande « si la réduction de tant d'idées des Lumières à "l'idéologie coloniale" ne comportait pas quelques dangers de schématisation et d'anachronisme », et considère « la réduction de la ferveur des Lumières pour la réhabilitation et la compréhension des peuples primitifs à une habile propagande en fonction d'une meilleure exploitation [...], comme un procès d'intention dont le moins que l'on puisse dire est qu'il semble plutôt prématuré » (p. 236). En vérité, il est difficile de comprendre ce qu'il y a d'anachronique à attribuer un intérêt colonial aux hommes de l'époque coloniale. L'anachronisme serait d'ailleurs encore plus grave si on parlait déjà en référence à l'époque de Christophe Colomb d'« idéologie coloniale ». Étrangement, le même Diaz, en critiquant – en termes assez durs – notre anthologie (cf. « I filosofi e i selvaggi », in *Rivista storica italiana*, LXXXVI, 1974, pp. 557-68, où même le travail de Landucci est injustement déprécié), a sur ce point atténué – plutôt qu'accentué – son jugement, jusqu'à reconnaître qu'il faut « donner sa place à la suggestion idéologique de certains motifs colonialistes plus ou moins inconscients » (p. 569). L'exhortation d'une autorité comme Garin à prendre en compte, dans ce type d'étude, « le fond réel de la conquête européenne » et « les formes sous lesquelles les conquistadors se sont représenté les mondes qu'ils exploitaient » (GARIN, *op. cit.* p.330), a peut-être suffi à le faire changer d'idée. Pourtant Diaz continue à croire que sur cette voie « on ne doit pas exagérer et s'efforcer de découvrir [...] le signe de la mystification, le fruit du torve esprit colonialiste qui se cache sous les dehors de la défense humanitaire des peuples sauvages » (art. cit. p.570). C'est la préoccupation fondamentale : sauver du point de vue *moral* des auteurs (comme les *philosophes*) à qui on confère une validité *absolue*, non historique et éviter – comme l'a écrit un autre de nos critiques – le « danger [...] hyperpolitique qui entoure toujours d'ambiguïté et de doute les recherches anthropologiques du passé, même les plus honnêtes et valables, en les considérant de toute façon comme une captieuse machination idéologique pour rationaliser d'obscures manœuvres du pouvoir » (cf. Remo CANTONI, « Buoni e cattivi selvaggi », in *La Stampa*, 2 juin 1972, p.15). Il y a, évidemment, derrière ce type d'objection, l'interprétation de l'« idéologie » comme « tromperie », « mauvaise foi », « hypocrisie » qui n'a rien à voir avec la conception marxiste, seulement préoccupée de mettre en lumière le caractère historique et matérialiste des productions de la pensée. Un jugement moral – qu'il soit positif ou négatif – sur la conduite ou les opinions des Européens des siècles passés à l'égard des peuples coloniaux est nécessairement, sur le plan historique, un « ana-

chronisme » (dans ce cas, oui !), si on tient compte du caractère historique que prennent fatalement nos valeurs morales. Nous nous sommes donc gardé de toute forme de condamnation ou d'absolution, parce que nous n'avons pas considéré que notre devoir était de séparer les bons des mauvais, les honnêtes des malhonnêtes : même devant les aspects qui apparaissent comme les plus dégradants pour notre sensibilité morale, comme la théorie du XVI[e] siècle sur la brutalité des *indios* ou la théorie du début du XVIII[e] sur l'infériorité raciale, nous avons considéré que nous devions nous efforcer seulement d'en éclairer la genèse et la nécessité historique (sur cette question, voir en particulier *infra* n. 60 a, p. 221 et p. 484 sqq).

13- Cf. Samuel G. DRAKE, *Biography and History of the Indians of the North America from its first Discovery*, Boston, 1848, 10[e] édit ; 1832, 1[re] édit, pp. 6-18 ; Samuel F. HAVEN, *Archaeology of the United States, in Smithsonian Contributions to the Knowledge*, Washington, 1861, pp. 3-16 ; Hubert H. BANCROFT, *Native Races of the Pacific States of North America*, vol. V, San Francisco, 1876, pp. 1-132 ; Justin WINSOR, *The Progress of Opinion respecting the origin and antiquity of Man in America,* in *Narrative and Critical History of America*, vol. I, Boston, 1889, pp. 368-412 ; Henri VIGNAUD, « Le problème du Peuplement actuel de l'Amérique et de l'Origine ethnique de sa Population indigène », in *Journal de la société des Américanistes de Paris*, n. s., XIV, 1922, pp. 1-63 ; José IMBELLONI, *La Esfinge indiana*, Buenos Aires, 1926, pp. 17-26 ; Paul RIVET, *Les Origines de l'Homme Américain*, Paris, 1957 (1[re] éd. 1943) ; Tullio TENTORI, *Il problema delle origini delle genti americane,* in *Studi Colombiani*, vol. II, Gênes, 1951, pp. 675-689 ; Luis PERICOT Y GARCÍA, *América Indígena*, chap. III, « El problema del origen del hombre americano », in Antonio BALLESTEROS Y BERETTA, *Historia de América y de los pueblos americanos*, t. I, Barcelone-Madrid, 1962, pp. 423-458. Ces revues érudites « d'opinions sur les origines des Américains » constituent une mine utile – bien que souvent chaotique et imprécise – d'indications bibliographiques sur notre sujet. Il faut ajouter – toujours en fonction de la bibliographie – les revues analogues des XVII[e] et XVIII[e] siècles, parmi lesquelles nous rappellerons en particulier : Gregorio GARCÍA, *Origen de los indios del Nuevo mundo*, Valence, 1607, 2[e] éd. augmentée, Madrid, 1729 ; Juan DE SOLORZANO Y PEREYRA, *Política Indiana, (*1[re] éd. latine, sous le titre : *Disputatio de Indiarum jure*, 1629-1639 ; éd. espagnole, 1648), et Miguel Angel OCHOA BRUN, Madrid, 1972, t. 1, l. 1, chap. V-VII, pp. 51-77 ; Diego ANDRÉS ROCHA, *Tratado único y singular del origen de los Indios occidentales del Perú, México, Santa Fe y Chile,* 1[re] éd. Lima, 1681 ; Madrid, 1891, 2 vol. ; Pierre-Francois-Xavier DE CHARLEVOIX, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France, avec le Journal historique d'un voyage [...] dans l'Amérique septentrionale*, Paris, 1744, vol. I, *Dissertation préliminaire sur l'Origine des Amériquains*, pp.1-64.

14- P. RIVET, *op. cit.* p. 4. Sur ce type de jugement relatif à la « scientificité » des théories des XVI[e]-XVIII[e] siècles, v. notre « conclusion ».

15- Le travail le plus significatif, à ce sujet, est sans aucun doute celui de Margaret Th. HODGEN, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphie, 1964 ; à propos de sa position, v. encore *infra*, p. 86 sqq.

16- Qu'il soit clair, donc, que lorsque nous parlons de « naissance de l'anthropologie en tant qu'idéologie coloniale », nous ne le faisons pas par opposition au caractère prétendument « scientifique » de l'anthropologie contemporaine. Au contraire, nous considérons que cette dernière doit être utilement analysée et critiquée – comme on commence à le faire – pour ses connotations d'idéologie de l'époque impérialiste. Nous aurions, d'ailleurs, évité volontiers d'employer le nom même de la discipline, et nous avons cherché à le faire dans le texte : mais dans le titre, déjà trop long, nous n'avons pas trouvé d'autre expression qui puisse donner au lecteur une idée – même approximative – de l'objet de notre recherche.

17- John H. POWELL, *On the Origin of the American Indians*, Philadelphie, 1946 («The Athenaeum of Philadelphia », discours annuel de 24 pages, lu le 4 février 1946).

18- *Ibid.*, p. 13.

19- *Ibid.*, pp. 11-12.

20- Don Cameron ALLEN, *The Legend of Noah. Renaissance, Rationalism in Art, Science and Letters*, Urbana, 1949 ; pour notre sujet, cf. en particulier le chap. VI, « The Migrations of Men and the Plantations of America », pp. 113-137.
21- Le jugement est de PEARCE, *op. cit.*, p. 25, n.48.
22- D.C. ALLEN, *op. cit.,* p. 113.
23- Marcel BATAILLON, « L'unité du genre humain du père Acosta au père Clavigero », in *Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh*, Paris, 1966, t. I, pp. 75-95. Georges Gusdorf s'est inspiré de cet essai pour les pages qu'il a consacrées à notre sujet, dans *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, vol. III, *La révolution galiléenne*, t. II, Paris, 1969, pp. 196-201. D'autres références éparses sur notre sujet se trouvent dans des œuvres écrites dans l'optique de « l'histoire des idées », auxquelles nous nous référerons au cours de notre recherche. Ici, nous nous limiterons à rappeler Lewis HANKE, *The First Social Experiments in America*, Cambridge, 1935, pp. 72-73 ; Silvio ZAVALA, *América en el espíritu francés del siglo XVIII,* Mexico, 1949, pp.155-157 ; Antonello GERBI, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica, 1750-1900*, Milan-Naples, 1955, pp. 632-633.
24- Marcel BATAILLON, art. cit., p. 75.
25- *Ibid.*, p. 76.
26- *Ibid.*
27- *Ibid.*, p. 77.
28- *Ibid.*, p. 85.
29- *Ibid.*, p. 87.

Première partie

NOUVEAU MONDE ET ANCIEN TESTAMENT

x

CHAPITRE PREMIER

Le Nouveau Monde et l'héritage d'Adam

1- Le Roi Catholique héritier des Indes occidentales

Définir les origines des populations américaines récemment découvertes constituait au début du XVI[e] siècle un problème qui ne pouvait être examiné *sine ira et studio*, avec l'attitude « neutre » de l'érudit ou du savant, à tel point que l'une des premières formulations en la matière, devenue célèbre à juste titre, fut élaborée précisément au cours des nombreux, retentissants procès (*pleitos de Colón*) qui à partir des années 1530, pendant vingt ans, virent les héritiers de Christophe Colomb revendiquer auprès du fisc espagnol les droits acquis sur les terres américaines à la suite de l'entreprise du grand navigateur. La reine Isabelle n'avait-elle pas établi, dans la capitulation concédée à Colomb avant la découverte et confirmée par la suite : « Nous vous faisons notre Vice-Roi et Gouverneur, et après votre mort, vos enfants et descendants et successeurs, l'un après l'autre, des dites Îles, et de la terre ferme, découvertes et encore à découvrir dans cette mer Océane du côté des Indes[1] » ? Avec quels arguments la couronne aurait-elle pu nier à présent, sur le plan juridique, les conséquences de l'imprudente promesse ? Ce fut précisément l'intention, entre autres, de fournir un argument en soutien des droits de la couronne qui amena le chroniqueur officiel de Charles Quint, Gonzalo Fernández de Oviedo, à élaborer une théorie sur la généalogie des populations américaines[2], exposée plus tard, en 1535, dans son *Historia general y natural de las Indias*[3]. Le modèle dont Oviedo s'inpirait était une chronologie attribuée abusivement à l'historien babylonien Bérose, qu'Annius de Viterbe avait publiée en 1489 avec l'approbation d'Alexandre VI : grâce à celle-ci il était possible de retrouver les ancêtres des principaux peuples de l'Ancien Monde et de les rattacher aux souches bibliques ; il s'agissait à présent, à l'aide d'un peu d'érudition classique et biblique, d'insérer aussi dans le même tableau généalogique les populations nouvellement découvertes[4]. C'est l'opération réussie par Oviedo. Celui-ci s'appuie sur l'affirmation du pseudo-Bérose selon laquelle la lignée des monarques espagnols, qui descend de Tubal fils de Japhet, comptait au douzième rang un roi du nom d'Hespéros. Exploitant la suggestion de ce nom, et après avoir affirmé à grand renfort de citations érudites que les îles que les Anciens appelaient Hespérides « doivent être identifiées sans aucun doute aux Indes[5] », Oviedo déduit du principe général selon lequel « les provinces et royaumes prirent jadis leur nom des princes et seigneurs qui les

fondèrent ou les conquirent[6] » la conclusion que les Hespérides, c'est-à-dire les Indes occidentales, avaient appartenu à la « seigneurie d'Espagne dès le temps d'Hespéros, son douzième roi ». Les conséquences juridiques de cette généalogie, déjà évidentes en soi, sont soulignées encore davantage par Oviedo avec ces mots : « ainsi, sur la base d'un droit ancien [...] Dieu rendit à l'Espagne cette possession après tant de siècles. Et il appert clairement que la divine justice a voulu que cette chose qui fut sienne, le soit à nouveau et perpétuellement[7] ». De façon aussi explicite, dès 1533, Charles Quint, ayant pris connaissance de la théorie d'Oviedo, avait remercié son chroniqueur pour avoir démontré « que ces îles avaient appartenu au douzième roi d'Espagne [...] et que de façon mystérieuse, après tant d'années, il les avait restituées à celui à qui elles appartenaient[8] ». La même motivation qui avait induit Oviedo à formuler la théorie sur Hespéros ancêtre des populations du Nouveau Monde, poussa un certain nombre de ses contemporains à la contester : les positions contradictoires des auteurs vis-à-vis des parties en cause dans les *pleitos de Colón* suffisent généralement à expliquer le fait, à première vue surprenant, que les premières réfutations de la théorie d'Oviedo émanent précisément de ses compatriotes, qui n'avaient pourtant aucun intérêt à mettre en doute les droits espagnols sur le Nouveau Monde.

En tout premier lieu, celui qui était le plus directement concerné, don Fernando Colomb, dont la biographie du père, rédigée en 1538, était si étroitement liée au procès qu'elle servit plus tard, à plusieurs reprises, de canevas pour les argumentations des avocats de sa famille. Il est donc naturel que dans les *Historie*[9] le fils naturel de l'Amiral s'efforce de démontrer que la thèse avancée par l'historiographe de Charles Quint était infondée, en s'appuyant d'une part sur des arguments érudits et en les opposant aux erreurs d'interprétation des auteurs classiques, inévitables chez qui, comme Oviedo, « ne connaissait point […] la langue latine[10] », et en faisant remarquer, d'autre part, la contradiction dans laquelle tombe Oviedo lorsqu'il prétend prouver sa théorie sur les Hespérides en ayant recours au témoignage pseudo-aristotélicien concernant les navigations des Carthaginois[11] : « car – observe Colomb – si les Carthaginois, comme il l'affirme, en arrivant à Cuba ou à Hispaniola, trouvèrent que cette terre n'était habitée que par des animaux, comment les Espagnols auraient-ils pu la posséder longtemps auparavant, et leur roi Hespéros lui donner son nom ? Sauf à supposer qu'un déluge l'ait rendue inhabitée, et qu'ensuite un autre Noé l'ait ramenée dans l'état où l'Amiral l'avait découverte[12] ».

On rencontre également une nette opposition dans l'ouvrage de Las Casas, célèbre contradicteur d'Oviedo qui sympathisait ouvertement avec les héritiers de Colomb. Contre l'opinion d'Oviedo, « si unique et singulière, et qui s'appuie sur des fondements si fragiles », Las Casas avance quatre observations visant à la démolir[13]. Un exploit d'une importance capitale comme la découverte des Indes occidentales n'aurait pu rester inconnu de quelque poète ou historien de l'Antiquité, alors qu'on n'en trouve pas la moindre trace dans la littérature de cette époque[14]. Au temps du roi Hespéros (Las Casas ne met pas en doute la

chronologie du pseudo-Bérose), la navigation n'était pas encore suffisamment développée pour permettre de traverser l'océan[15]. Hespéros ne régna que dix ans et passa ce temps à batailler avec son frère Atlas : il n'eut donc pas le temps d'accomplir l'exploit qu'on lui attribuait[16]. Enfin, les Espagnols avaient été soumis depuis toujours à des tyrans étrangers, depuis les Tyriens jusqu'aux Romains, et, par conséquent, auraient pu difficilement s'étendre à leur tour[17]. Ces considérations paraissent suffisantes à Las Casas pour liquider l'opinion d'Oviedo avec un jugement tout à fait dédaigneux : « belle théorie en vérité, et digne de la foi et de l'autorité que l'on accorde d'habitude aux songes, ou à ceux qui pratiquent la divination sur des choses qui ne sont pas *in rerum natura* ! [18] ».

L'hypothèse d'Oviedo ne trouve pas un meilleur accueil chez López de Gómara, selon qui les Hespérides doivent être identifiées plutôt aux îles du Cap-Vert, qui se trouvent à une distance plus facile à parcourir pour les Anciens[19]. Et pourtant Gómara, chroniqueur et apologiste de Hernán Cortés, ne peut certainement pas être considéré comme un partisan de la famille de Colomb, dont les revendications de droits sur la terre ferme étaient en concurrence directe avec la requête de légitimation du pouvoir *de facto* conquis par Cortés[20]. Mais d'un autre côté, du point de vue du conquérant du Mexique, Gómara ne pouvait manquer de voir dans la théorie d'Oviedo un danger tout aussi grand : comment en effet aurait-il pu revendiquer pour Cortés le mérite d'avoir enrichi l'empire d'un nouveau royaume, celui de la *Nueva España*, si la théorie d'Oviedo permettait d'affirmer que ces terres faisaient déjà partie *a priori* des domaines de la couronne espagnole ? Si donc Gómara se retrouve étrangement aux côtés des défenseurs de Colomb dans son opposition à la théorie d'Oviedo, c'est parce que Cortés et son héritier se trouvent, vis-à-vis de la couronne, dans une position guère différente de celle de la famille du découvreur de l'Amérique.

Ce n'est que dans la seconde moitié du siècle que la théorie d'Oviedo commence à trouver des détracteurs également hors d'Espagne. En 1555 le Portugais Antonio Galvão observe, contre l'opinion du chroniqueur espagnol, qu'en aucune façon les Anciens, qui ne connaissaient pas la boussole, n'auraient pu affronter une navigation transocéanique pour atteindre les Hespérides, et que par conséquent ces dernières devaient être identifiées plutôt aux îles de Saõ Tomé e Príncipe (des possessions africaines du Portugal[21]). Une vingtaine d'années plus tard, le huguenot Chauveton, dans son commentaire de la traduction française de Benzoni[22], refuse lui aussi de croire à l'hypothèse d'un peuplement du Nouveau Monde par les prédécesseurs du Roi Catholique car « il n'est pas vraisemblable que les Espagnols fussent dès ce temps-là d'aussi grands navigateurs et si experts dans l'art maritime » ; et il poursuit en mettant en garde contre la signification idéologique d'une telle opinion, qui permet à ceux qui la soutiennent (que Chauveton ne nomme pas) d'en tirer la conclusion « que cela fait environ trois mille deux cent trente-sept ans, depuis le temps du bon vieux roi Hespéros, que les Indes étaient sous la domination de la couronne d'Espagne, comme elles le sont aujourd'hui[23] ».

Ces prises de position d'écrivains anti-espagnols montrent que la théorie d'Oviedo sur le peuplement américain n'épuise pas sa signification dans la polémique contre les héritiers de Colomb : elle prend en outre une fonction idéologique dans le domaine du droit international, eu égard aux nombreux contentieux que l'aggravation de la concurrence entre les puissances européennes pour la domination coloniale sur le Nouveau Monde avait provoqués. Face aux autres nations, les droits de l'Espagne sur les terres américaines étaient garantis, comme chacun sait, par la « donation » dont Alexandre VI avait voulu gratifier, dès 1493, le Roi Catholique. Mais, d'un côté, la validité juridique de cet acte papal était – comme nous le verrons de plus près – contestable et contestée ; de l'autre, sa validité politique était on ne peut plus précaire. Lorsque, avec Pie III, la papauté se prit à revendiquer son indépendance dans le domaine colonial, faisant apparaître une contradiction avec la couronne d'Espagne, celle-ci fut naturellement intéressée à dissocier ses droits sur le Nouveau Monde de la « donation » de 1493. Ce fut là précisément le deuxième but – et peut-être le premier en ordre d'importance – de la théorie d'Oviedo sur l'origine des Américains. But, d'ailleurs, ouvertement avoué. Dès le préambule de son *Historia*, en effet, Oviedo promet de traiter « de la donation et du titre apostolique que le Souverain Pontife accorda aux Rois Catholiques de ces Indes », mais il ajoute aussitôt : « bien que, selon mon opinion, depuis les temps les plus reculés elles eussent appartenu à l'Espagne[24] ». Et dans la suite de son texte, après avoir admis que la « donation » était un geste que le pape avait voulu faire à l'endroit des Rois Catholiques « afin que, avec un titre plus adéquat, pût s'accomplir leur saint projet (qui était d'étendre la religion chrétienne, en serviteurs de Dieu) », il fait néanmoins remarquer que de cette « licence » et de ce « titre » les Rois Catholiques n'avaient nulle nécessité[25]. Une précision qui, renvoyant à l'hypothèse généalogique précédemment exposée, permet de dissocier les droits de l'Espagne de l'intercession papale. Cependant, tandis qu'elle renforce la position du Roi Catholique vis-à-vis du Saint-Siège, l'hypothèse généalogique d'Oviedo l'affaiblit involontairement vis-à-vis des autres nations concurrentes. Les représentants de ces dernières, en effet, loin de se contenter de réfuter les argumentations d'Oviedo, en auraient bientôt fabriqué d'analogues afin de revendiquer face à d'autres puissances européennes, sur la base du même mécanisme juridique, des droits exclusifs sur le Nouveau Monde susceptibles de remettre en question les prétentions monopolistes de l'Espagne.

2- Princes chrétiens dans l'Amérique précolombienne

Avant même que l'exemple d'Oviedo ne se prolongeât chez les auteurs anti-espagnols, une possibilité analogue de limiter les effets juridiques de la « donation » papale semblait suggérée par la formulation même de cette dernière. Par la bulle *Inter coetera* du 4 mai 1493, Alexandre VI avait en effet décrété la « donation, concession et assignation » au Roi Catholique de toutes les terres décou-

vertes et à découvrir à l'ouest des Açores, avec une seule restriction : ce bénéfice ne pourrait concerner que les terres qui, avant la découverte de Christophe Colomb, « n'auraient pas été effectivement possédées par quelque autre Roi ou Prince chrétien[26] ». Il s'agissait, à l'évidence, d'une simple restriction formelle, destinée à garantir la correction juridique du texte pontifical. Néanmoins, ce détail ouvrait une possibilité juridique réelle, car celui qui démontrerait l'existence d'un royaume chrétien dans l'Amérique précolombienne, non seulement le soustrairait aux effets de la « donation » papale, mais de plus en assurerait l'héritage au souverain européen qui s'avérerait être le descendant du fondateur du royaume américain.

Curieusement, cette possibilité qui allait ouvrir largement la voie à la polémique anti-espagnole mûrit d'abord, une fois encore, dans un contexte espagnol, comme contrecoup, d'une part, de la tentative de la couronne de conquérir son indépendance juridique à l'égard de la « donation » papale, et de l'autre, de la polémique de la couronne elle-même quant aux privilèges revendiqués en terre américaine par les *conquistadores*. Gómara rapporte en effet qu'arguant de la présence du symbole chrétien de la croix – ou prétendu tel – découvert sur certaines tombes de la presqu'île du Yucatán, « certains en infèrent que beaucoup d'Espagnols gagnèrent cette terre lors de la destruction de l'Espagne par les Maures, sous le règne du Roi Rodéric[27] ». La référence au dernier roi wisigoth manifeste le but, loin d'être désintéressé, de cette hypothèse : la couronne de Castille se considérait en effet comme l'héritière légitime du royaume de Rodéric, et s'il était démontré que le Yucatán en avait fait partie, la conquête du Mexique se présenterait alors comme le dernier acte de la *reconquête*[28], c'est-à-dire comme un retour de la couronne dans ses possessions légitimes, plutôt que comme l'acquisition de terres conquises pour la première fois. Ainsi, la domination espagnole sur le Mexique, déjà possession du Roi Catholique avant la découverte de Colomb, était légitimée, non sur la base de la « donation » papale mais justement en vertu de sa clause restrictive. Ce n'est pourtant pas cet aspect qui préoccupe Gómara et l'induit à se prononcer contre l'opinion rapportée[29]. L'historiographe de Cortés y découvre – avec raison, de son point de vue – une possibilité de discuter la fonction de la découverte ou de la conquête comme source de droit, et par là de remettre en cause les dettes qui obligeaient la couronne à l'égard des *conquistadores*. Mais cela n'empêche pas que l'opinion soit accueillie par la suite, par les ennemis de l'Espagne, comme une tentative pour renforcer les droits espagnols sur le Nouveau Monde face aux attaques des concurrents étrangers ; au point que, commentant cette hypothèse sur l'origine des Américains, un auteur hollandais du XVII[e] siècle pourra soutenir que « les Espagnols inventèrent cette fable sur les croix pour revendiquer leur droit sur ces terres du Nouveau Monde comme s'il s'agissait d'un retour dans leur patrie[30] ».

Rien d'étrange donc si la même argumentation utilisée par la couronne ibérique contre l'hypothèque papale et contre les *conquistadores* est bien vite utilisée par les nations concurrentes de l'Espagne contre l'Espagne elle-même. Le pre-

mier à effectuer cette opération semble être, en 1555, le gouverneur portugais des Moluques, Antonio Galvão, celui-là même que nous avons déjà mentionné comme critique de la théorie d'Oviedo sur les Hespérides. Oubliant toutes les réserves émises à cette occasion, Galvão avance maintenant, au bénéfice de son souverain, une hypothèse susceptible des mêmes critiques que lui-même avait adressées au représentant espagnol. Selon Galvão, en 1447, un Portugais qui naviguait au-delà des colonnes d'Hercule découvrit dans une île lointaine – que l'auteur identifie à la Nouvelle-Espagne – sept villes dont les habitants parlaient portugais et « demandaient si les Maures opprimaient encore l'Espagne qu'ils avaient fuie après la défaite de Rodéric[31] ». Sans préciser son but, Galvão, par cette simple histoire, pose les prémisses pour une triple contestation des droits espagnols sur la Nouvelle-Espagne : d'abord, il enlève aux Espagnols le droit de découverte, parce qu'un Portugais se serait rendu dans le Nouveau Monde quarante-cinq ans avant Colomb[32] ; ensuite, il présente la Nouvelle-Espagne comme un territoire possédé par les Portugais depuis le VIII^e^ siècle, l'excluant ainsi de la donation pontificale ; enfin, presque en réponse à la théorie rapportée par Gómara, il revendique pour le Portugal l'héritage de Rodéric, puisque lui aussi, comme l'Espagne, fit partie des possessions du roi wisigoth.

Dans les années des premières aventures coloniales britanniques dans le Nouveau Monde, les années des expéditions de Drake en Californie (1579), de Gilbert à Terre-Neuve (1583) et de Raleigh en Virginie (1584), en Angleterre aussi commencèrent à apparaître des théories sur le peuplement de l'Amérique qui tendaient, plus ouvertement encore, à donner une interprétation polémique de la clause restrictive de la donation pontificale. La reine Élisabeth elle-même, dans la lettre patente concédée à Sir Walter Raleigh, avait affirmé : « Nous concédons et garantissons à perpétuité à Sir Walter Raleigh et à ses héritiers pleine liberté d'explorer et de découvrir ces lointaines terres païennes et barbares, qui ne sont actuellement ni la propriété d'un prince chrétien, ni habitées par un peuple chrétien[33] ». Affirmation qui, tout en paraissant respecter la forme des termes de la donation pontificale, met en doute ses fondements quant à la substance par le seul fait d'attribuer au souverain d'Angleterre l'autorité même que le pontife avait prétendu s'arroger. Mais si cette affirmation tendait à justifier légalement les conquêtes territoriales des Anglais dans les régions américaines non encore occupées par les Espagnols, elle ne suffisait pas à légitimer un autre aspect important de la politique américaine promue par Élisabeth, celui de la guerre de corsaires déclenchée contre les colonies américaines de l'Espagne. Celle-ci demandait, du moins officieusement, une formulation qui, en démontrant que les royaumes américains soumis à l'Espagne provenaient de princes chrétiens – et anglo-saxons –, permît aussi une interprétation extensive des lettres patentes d'Élisabeth.

C'est dans cette perspective qu'on doit lire les pages de la *History of Cambria*, publiée en 1584 sous le nom de Caradog de Llancarvan, évêque gaélique du XII^e^ siècle[34], où est rapportée une tradition selon laquelle le prince gaélique Madoc,

fils de Owen Gwyneth, partant en 1170 des côtes de l'Irlande aurait rejoint, après une longue navigation, « une terre inconnue » : celle-ci, dit l'auteur de l'histoire, selon toute apparence géographique « doit être une partie de la Nouvelle-Espagne ou Floride », c'est-à-dire « une partie de cette terre que les Espagnols soutiennent avoir trouvée les premiers ». Le pseudo-Caradog en conclut qu'« il est clair que cette terre fut découverte par les Britanniques bien longtemps avant que Colomb ou Amerigo Vespucci n'y conduisissent les Espagnols ». Après avoir ainsi attribué à l'Angleterre la découverte du Nouveau Monde (ainsi que le droit qui s'ensuit), l'auteur de l'histoire développe ce thème de manière à représenter la fondation d'un royaume celtico-chrétien en Amérique bien avant la venue du Roi Catholique.

Ces « terres riantes et fertiles » auraient en effet été trouvées « vides d'habitants » par Madoc qui, rentré dans sa patrie, serait revenu une deuxième fois en Amérique avec de nombreux navires chargés d'hommes et de femmes, ce qui permet de supposer que « lui et son peuple habitèrent une partie de ces contrées ». On en veut pour preuve, contestée par quelques voyageurs modernes, que dans certaines parties de l'Amérique « les gens adoraient la croix », d'où on induit que « des chrétiens étaient là avant que les Espagnols n'y arrivassent[35] ». Cette dernière observation, jointe au thème de la croix, révèle la préoccupation de garantir à l'Angleterre le seul titre reconnu valide par la bulle d'Alexandre VI : c'est-à-dire, non seulement un droit général de première découverte et de première occupation, mais aussi, plus spécifiquement, l'héritage des possessions d'un prince chrétien.

Les suppositions du pseudo-Caradog sont acceptées sans restriction par David Powel, commentateur (et en partie auteur) de la *History of Cambria.* Lui aussi a l'impression que le pays découvert par Madoc est « une région du Mexique », impression que lui semblent confirmer deux nouveaux arguments : d'abord la tradition des Mexicains eux-mêmes, rapportée par des chroniqueurs espagnols, selon laquelle « leurs gouvernants descendaient d'une nation étrangère » ; ensuite la présence, relevée par Humphrey Gilbert, de noms d'animaux comme *pengwin* (un oiseau) ou de lieux comme *Bryton* (un cap), « autant de mots anglais ou gaéliques » qui démontrent « que ce pays fut habité par Madoc et son peuple[36] ». La manière imprécise dont ce pays est localisé – un pays qui paraît se déplacer du Mexique à Terre-Neuve – semble confirmer, au-delà de la méconnaissance géographique évidente, le double objectif de la supposition contenue dans l'*History*, c'est-à-dire contester la légitimité des possessions espagnoles en Amérique, pour arriver à justifier les actes de piraterie qui ne cessent de se multiplier contre elles, et, dans le même temps, légitimer les futures possessions anglaises qui se présentent comme prise de possession naturelle de droits acquis par « des princes chrétiens » en des temps anciens.

Le succès de la sophistication historique désinvolte de Powel est tel que dans le plus important recueil anglais de voyages de la fin du XVI[e] siècle, celui de Richard Hakluyt, elle apparaît textuellement en ouverture du volume consacré à

l'Amérique sous un titre suffisamment éloquent : « La plus ancienne découverte des Indes occidentales par Madoc, fils de Owen Gwyneth prince de la Galles du Nord[37] ». Plus explicite encore est la signification idéologique que l'histoire de Madoc prend, quelques années plus tard, dans le contexte du récit de voyage de Robert Harcourt[38]. À celui qui n'était alors que le prince Charles, auteur d'une lettre patente pour la colonisation de la Guyane qui le concerne, Harcourt s'adresse en ces termes : « Et du moment que cette partie du monde que nous appelons maintenant Amérique fut précédemment [...] découverte, conquise et possédée par Madoc, [...] moi, en vertu de cela, je soumets la poursuite de cette noble action à votre gracieux parrainage, étant donné qu'elle vous appartient de droit, à vous, qui êtes l'honorable, véritable et digne successeur de la principauté de Galles[39] ». L'enveloppe érudite disparaît, l'hypothèse historique se fait certitude, la réclamation de droits sur les terres américaines de la part des Stuart devient, d'allusion implicite qu'elle était, revendication explicite.

Des ingrédients analogues se retrouvent à la même époque dans l'histoire d'une autre province européenne, la Frise, écrite par un lettré, Martin Hamconius, qui avait dû abandonner ce pays après la victoire des protestants. Dès sa dédicace au gouverneur des Pays-Bas espagnols, Albert archiduc d'Autriche, Hamconius soutient que les Frisons, non seulement occupèrent différentes régions de l'Ancien Monde, mais « ayant décidé d'explorer et de découvrir l'océan mystérieux et inconnu, pénétrèrent jusqu'en Amérique ». Vers 1027, en effet, quelques nobles Frisons « désireux de connaître et d'explorer » découvrirent « une île au sud de la région mexicaine de l'Amérique » où ils trouvèrent des habitants féroces et de grande taille qui les contraignirent à repartir, non sans pourtant qu'ils se fussent emparés de quelques vases d'or et d'argent qu'ils ramenèrent dans leur patrie[40] ». Et ce n'est pas tout. D'autres circonstances prouvent, selon Hamconius, que « les Frisons, bien avant les Espagnols, pénétrèrent et habitèrent aussi dans la région péruvienne de l'Amérique » : le symbole des aigles frisonnes, récurrent dans l'iconographie chilienne, les déclarations d'une princesse indigène qui se proclama ouvertement descendante des Frisons, le mot *kile* qui signifie « froid » aussi bien au Chili qu'en Frise, et enfin, immanquablement, « la croix de bois déterrée depuis longtemps », découverte en terre péruvienne, qui « manifeste d'une manière absolument certaine qu'il y avait là, autrefois, des chrétiens[41] ».

De la navigation précolombienne jusqu'à la découverte des croix, la présence des mêmes éléments démontre que l'histoire d'Hamconius est une reproduction exacte de celle de Caradog : mais, par rapport à son modèle, elle offre l'avantage, fondamental du point de vue de l'acquisition des droits, d'anticiper d'un siècle et demi l'implantation présumée en terre d'Amérique. Outre la défense des intérêts locaux, l'histoire d'Hamconius avait pour effet de neutraliser les éventuelles prétentions que les Anglais avaient essayé de faire reposer sur la chronique du pseudo-Caradog : résultat qui ne pouvait déplaire aux Espagnols, pour qui l'écrivain frison prenait parti.

3- Le Nouveau Monde comme héritage de Japhet

L'autre voie pour contester la légitimité de la « donation » papale, qui comportait l'élaboration de nouvelles théories sur l'origine des Américains, était celle – comme on y a déjà fait allusion – ouverte involontairement par Oviedo lui-même. L'historiographe de Charles Quint avait essayé de démontrer que la Couronne espagnole héritait des droits sur le Nouveau Monde d'Hespéros, troisième descendant de Tubal fils de Japhet. Il s'agissait alors, en se servant toujours du modèle du pseudo-Bérose, de démontrer que cette interprétation de l'héritage d'Adam devait être remplacée par une autre, selon laquelle il apparaissait que le Nouveau Monde revenait plutôt, par droit héréditaire, à la Couronne de France ou d'Angleterre. Cela aurait permis aux monarchies rivales de l'Espagne d'opposer au prétendu droit sacré sur l'Amérique, revendiqué par elle sur la base de la bulle d'Alexandre VI, un droit tout aussi sacré, mais plus ancien et plus sûr car fondé sur la généalogie biblique elle-même.

François Ier lui-même, dans une célèbre déclaration adressée au représentant de l'Espagne, à l'approche du troisième voyage de Cartier au Canada (1541), semble avoir facilité l'utilisation de cette possibilité. Il est bien connu en effet qu'à cette occasion le Roi Chrétien dit « qu'il aurait vivement désiré voir le testament d'Adam pour savoir comment il a partagé le monde[42] ». C'est précisément un grand protégé de François Ier, Guillaume Postel, qui entreprit quelques années plus tard d'élaborer une interprétation de l'héritage d'Adam qui ne fît pas obstacle aux visées expansionnistes de la Couronne française. L'humaniste français se propose de rechercher « l'origine des peuples qui nous sont apparentés » afin de découvrir « les moyens de pouvoir s'entendre avec eux et de vivre en paix » : moyens qui nous permettraient de réaliser le but « pour lequel le monde a été fait, c'est-à-dire la paix universelle ». Ce programme, énoncé en 1553[43], trouve son développement systématique, en ce qui concerne le Nouveau Monde également, dans le *Cosmographicae disciplinae compendium,* de huit ans postérieur[44]. Postel y construit une sorte de généalogie sacrée, selon la mode lancée par la publication du pseudo-Bérose. Après le Déluge – affirme Postel – Noé répartit la domination temporelle du monde entre ses trois fils, avec des degrés de pouvoir différents. Japhet reçut l'Europe, mais, en vertu de ses droits d'aînesse, il obtint aussi une autorité sur l'Asie qui fut attribuée à Sem, « mais de telle façon que le droit de la posséder revînt effectivement à Japhet[45] » : Japhet se trouve de ce fait vis-à-vis de Sem « comme le maître du domaine et le propriétaire vis-à-vis du fermier[46] ». On peut donc dire que Japhet fut institué « prince du monde entier[47] » : le troisième fils en effet, Cham, auquel l'Afrique avait été confiée dans un premier temps, fut ensuite, à cause de son impiété notoire, renié par son père et déclaré esclave des esclaves de ses frères[48]. Si le monde a perdu sa fraternité originelle, c'est parce que les descendants de Cham, sans tenir compte de la condamnation de Noé, se répandirent « par une occupation corruptrice » dans toutes les terres en s'emparant des royaumes[49]. Postel entend précisément, grâce à son ouvrage, démasquer les prévarications des descendants de Cham pour per-

mettre à ceux de Japhet de restaurer, selon la volonté divine, leur empire universel[50].

Naturellement, de cet empire, doit faire partie aussi le Nouveau Monde, qu'on devrait appeler plus justement Atlantide, d'un des nombreux noms de Japhet[51] : celui-ci en effet « envoya dans cette région de l'Atlantide, c'est-à-dire du Nouveau Monde, qui est la plus proche du territoire de Cham (Afrique) ceux qui la peuplèrent, appelés pour cela Atlantides[52] ». Cela étant dit, Postel ne fait aucune difficulté pour admettre que l'Amérique n'a pas été entièrement peuplée par les descendants de Japhet : outre les migrations abusives de ceux de Cham dont on a déjà parlé, il est possible que la côte orientale du continent ait été légitimement peuplée par les descendants de Sem[53]. Étant donné la hiérarchie précédemment établie entre les fils de Noé, Japhet, de toute façon, exerce légitimement son autorité, non seulement sur l'Europe « mais aussi dans son Atlantide[54] ». Le problème qui se pose alors consiste à établir lequel des peuples européens est l'héritier légitime des droits d'aînesse de Japhet. Postel, par son attitude universaliste, ne peut revendiquer cet héritage uniquement pour la France. Il estime qu'il suffit d'enlever à l'Espagne ses prétentions au monopole et d'attribuer à ses compatriotes un droit égal à celui des Espagnols. D'un côté, donc, il constate avec satisfaction qu'après avoir « presque détruit la descendance de Cham à la suite de la victoire du Christ, les héritiers du cinquième fils [de Japhet] Tubal, c'est-à-dire les Espagnols, ont repris possession des droits paternels[55] ». Mais de l'autre, il observe que les Français aussi, en tant que descendants de Gomer fils de Japhet, auraient pu revendiquer les mêmes droits que les Espagnols : d'autant plus – ajoute Postel pour se garantir aussi sur le plan du droit de découverte – que les navigateurs français furent justement les premiers entre tous les peuples à fréquenter les côtes américaines, attirés par leur richesse en poissons. Mais – conclut Postel avec un air de reproche pour la timidité de la France en matière coloniale – « il faut agir en toute chose οὑρω καὶ ἑρεσιν. Il est juste en effet de soutenir les droits de ceux qui veillent, pas de ceux qui dorment[56] ».

La théorie de Postel trouve un écho chez un autre écrivain français, le protestant Guillaume Du Bartas. Parmi les hypothèses sur le peuplement de l'Amérique avancées par cet auteur, on trouve en effet celle selon laquelle « l'Inde Occidentale a été peuplée du côté de Septentrion par les descendants de Japhet, qui y sont entrés par le détroit de Grotlande ». En effet, explique le commentateur du poème de Du Bartas, le pasteur Simon Goulart, « de tout temps ces pays septentrionaux ont été merveilleusement peuplés : tellement qu'il s'est pu faire que les uns contraints par les autres, ou poussés de leur curiosité, ou de la nécessité, ont cherché de s'avancer en autres lieux plus commodes : et qu'ainsi peu à peu ces pays [l'Amérique] ont été peuplés[57] ». Outre l'importance du fait d'avoir eu l'intuition d'une route passant par le Groenland, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir[58], il convient de souligner ici que, supposant un peuplement de l'Amérique par les peuples du Nord, Du Bartas enlève aux Espagnols tant les

droits de première occupation que les droits héréditaires sur les privilèges de Japhet, pour les attribuer au contraire aux puissances nordiques, c'est-à-dire à celles qui constituaient désormais la région protestante.

Cette possibilité ouverte aux puissances protestantes naissantes est développée plus tard, au début du XVII[e] siècle, par le théologien anglican Nicolas Fuller[59]. Partant du présupposé que « tous les peuples, en quelque lieu de la terre que ce soit, sont issus à l'origine, en tant que colonies, du continent que nous-mêmes habitons », Fuller se demande auquel des multiples peuples d'Europe on doit attribuer le mérite d'avoir le premier peuplé les Indes occidentales : la réponse, dès lors prévisible, est que le plus apte à accomplir cette entreprise fut certainement le peuple japhétique septentrional, dénommé indifféremment scythique, sarmatique ou celtique[60]. En effet, tandis que les régions du nord de l'Europe furent toujours habitées par des populations très robustes et très audacieuses qui, comme elles ont déferlé à plusieurs reprises sur le sud de l'Europe, peuvent aussi s'être aventurées « par instinct divin » jusqu'aux terres américaines, les peuples européens du sud ont toujours été « plus timides et moins belliqueux », et poussés par la douceur même de leurs pays à une vie sédentaire plutôt que migratoire. Cela suffit, selon Fuller, pour affirmer que « certainement l'Amérique commença pour la première fois à être peuplée par les descendants de Japhet habitant dans les régions septentrionales de notre continent[61] ». À ce point de son raisonnement, tout en n'excluant pas des contributions ultérieures au peuplement de l'Amérique[62], le théologien anglais pense pouvoir conclure que le Nouveau Monde « devint possession perpétuelle de Japhet et, par droit héréditaire, de ses descendants[63] ».

Quelques années auparavant, en France, cette thématique avait trouvé une expression originale grâce au voyageur-propagandiste de l'entreprise coloniale Marc Lescarbot. Après avoir discuté les quatre « hypothèses » les plus probables avancées avant lui sur le peuplement du Nouveau Monde, il en ajoute une cinquième[64] « qui n'a point encore été mise en avant[65] », et qu'il juge « fondée en aussi bonne et meilleure raison que les autres[66] ». Partant de l'« obscure connaissance du déluge » qui émerge des traditions des indigènes américains, Lescarbot se demande « quel empêchement y a-t-il de croire que Noé ayant vécu trois cent cinquante ans après le Déluge, n'ait lui-même eu le soin et pris la peine de peupler, ou plutôt repeupler ces pays-là [du Nouveau Monde] ?[67] ». Ni le temps ni la capacité ne lui auraient manqué, s'agissant de reconstruire une embarcation semblable à l'arche échouée sur les montagnes d'Arménie, et d'entreprendre une traversée qui « du détroit de Gibraltar en la Nouvelle France, ou du Cap-Vert au Brésil » (points d'abordage qui coïncident étrangement, notons-le, avec les colonies ou ex-colonies françaises) ne présentait pas plus de difficultés que d'autres que Noé ou ses fils accomplirent à coup sûr. Et il est impensable que Noé, participant encore partiellement de la science infuse d'Adam, ignorât « ces terres Occidentales, où par avanture il avait pris naissance[68] ». On ne peut pas davantage admettre comme objection contre cette hypothèse – insiste Lescarbot – le

fait que « ceux des Indes Occidentales n'ont conservé le sacré dépôt de la connaissance de Dieu, et les beaux enseignements qu'il leur peut avoir laissés », du moment qu'il est facile de constater « que ceux du monde de deçà n'ont pas mieux fait[69] ». Prise au pied de la lettre, l'« hypothèse », chaudement soutenue par Lescarbot, fait revenir à l'esprit les propos polémiques de François Ier sur le testament d'Adam : le voyageur français semble en effet se soucier de ne laisser aucun point d'appui aux prétentions de l'Espagne d'être considérée comme l'unique héritière du Nouveau Monde, parce qu'il aurait été peuplé par les descendants de Noé, ancêtres des Espagnols : si en revanche c'est Noé lui-même qui a peuplé le Nouveau Monde, quel peuple européen peut prétendre s'en considérer l'unique héritier ? Mais en lisant mieux l'œuvre de Lescarbot, on s'aperçoit qu'il ne se borne pas à dénier à l'Espagne un droit héréditaire sur les terres américaines, mais qu'il prétend – même si c'est de façon plus ou moins implicite – transférer ce privilège à la France. Dans le chapitre qui précède celui que nous venons d'évoquer, il soutient en effet que Noé fut un Gaulois, ou plutôt « fut surnommé le Gaulois pour ce qu'au déluge du monde s'étant garanti des eaux, il en garantit aussi la race des hommes, et repeupla la terre », et que de toute façon il fut accompagné dans son œuvre de peuplement par un groupe de familles, aimant la navigation, qui sont justement les ancêtres des Gaulois[70]. À la lumière de cette précision, le peuplement du Nouveau Monde par Noé s'identifie donc avec le peuplement par les ancêtres bibliques des Français, avec les conséquences que l'on sait.

C'est sur la même ligne que se situe l'hypothèse sur l'origine des Américains soutenue en 1621 dans l'*Histoire Universelle* de Jacques de Charron. Dès le début de l'œuvre, Charron attribue aux Français une progéniture suffisante pour leur garantir une domination légitime sur le monde entier. Descendants de Gomer fils aîné de Japhet fils aîné de Noé, les Gaulois peuvent bien prétendre « que les autres nations, non seulement d'Europe mais de toutes les contrées du monde, leur doivent obédience, comme à leurs frères aînés et souverains[71] ». Il est évident que dans cette sujétion universelle sont aussi implicitement inclus les habitants de cette partie du Nouveau Monde où les Français avaient finalement réussi à implanter leurs colonies : mais, au sujet de ces peuples, l'auteur du XVIIe siècle, contrairement à Postel, ne hasarde aucune généalogie biblique. Il préfère rechercher leurs origines dans l'antiquité païenne, visant à faire émerger de son hypothèse un droit de première occupation plutôt qu'un droit sacré héréditaire. Répétant une affirmation déjà présente chez Postel, il soutient donc que « l'honneur de la première découverte de ce Nouveau Monde appartient aux Gaulois ou Français[72] » : et pour le démontrer, il développe un parallèle entre les anciens Gaulois et les Américains, qui aboutit à l'affirmation que les seconds dérivent des premiers. Décrivant la ville mexicaine de Themistitán, Charron observe qu'« elle est construite pratiquement comme Venise[73] » et il en déduit « que les Vénitiens ou plutôt les anciens Vénètes Gaulois, fondateurs de la ville de Venise, pourraient bien avoir créé aussi cette ville-là, quand ils passèrent dans cette terre occi-

dentale avec les Basques et d'autres peuples de la Gaule ». Une supposition comme celle-ci semble trouver une confirmation dans le fait que chez les peuples du Mexique les femmes sont admises dans les conseils des anciens, une prérogative qui est caractéristique des Gaulois, « dont ils [les Mexicains] pourraient bien avoir reçu cette coutume[74] ». Mais si le nouveau continent fut à l'origine peuplé par les anciens Gaulois, il en résulte directement que les Français « pourraient prétendre [...] que toutes les terres du Pérou et de l'Amérique devraient leur appartenir plutôt qu'aux Espagnols et aux Portugais, si les premiers découvreurs de ces Indes doivent (comme on le dit) en être les véritables propriétaires[75] ».

4- Le premier occupant du sol américain

Les propos de Jacques de Charron que nous avons rapportés un peu plus haut déclenchèrent un autre problème qui n'est pas sans rapport avec les théories sur les origines des Américains que nous sommes en train d'examiner. À la « donation » papale les Espagnols ajoutaient, comme titre supplémentaire de la légitimité de leur domination sur le Nouveau Monde, le droit de découverte. Mais la validité de ce titre aussi fut rapidement mise en question.

Avant tout, comme allait le souligner Grotius dans le *Mare Liberum*, « découvrir ne signifie pas seulement s'approprier une chose avec les yeux, mais en prendre réellement possession[76] ». Mais même la légitimité de la domination espagnole sur les terres effectivement occupées était mise en doute : déjà Francisco de Vitoria observait qu'il est bien vrai que les terres « qui sont désertes deviennent, par droit naturel et des peuples, propriété de qui les occupe », mais il est vrai aussi que les terres américaines, n'étant absolument pas désertes, « ne tombent pas sous ce titre[77] ». À la lumière de cette observation, il fallait donc conclure, avec Grotius, que « découvrir ne confère aucun droit, sinon sur des choses qui avant la découverte n'appartenaient à personne[78] ».

Il est évident que toutes les théories sur le peuplement américain rappelées jusqu'ici (à l'exclusion des théories espagnoles) s'opposaient d'une manière ou d'une autre aux revendications espagnoles d'un droit de découverte : le seul fait de supposer des implantations de peuples européens dans le Nouveau Monde avant Colomb transférait à ceux-ci le droit de découverte, renforcé en outre par les titres acquis par l'occupation effective et prolongée, et empêchait que l'Espagne pût faire valoir quelque droit que ce soit sur les terres qu'elle prétendait indûment avoir découvertes la première. Mais pour les théories rappelées jusqu'ici, ces conséquences sur le plan du droit civil étaient le plus souvent reléguées au second plan par le souci des puissances coloniales rivales de l'Espagne de combattre les effets de la donation d'Alexandre VI sur le plan du droit sacré et sur celui du droit héréditaire des princes. Dans le développement de Charron en revanche, comme on l'a dit, le rapport avec le droit de découverte devient plus évident, au point de s'exprimer dans une nouvelle variante, spécifique, des conceptions sur les origines des Américains examinées jusque-là : celle qui envi-

sage un peuplement du Nouveau Monde par une population européenne de l'ère pré-chrétienne, tour à tour ancêtre de l'une ou l'autre puissance coloniale moderne. Il est clair que celle-ci se trouve, sur la base de cette hypothèse, dans une situation juridique qui surmonte toutes les objections au simple droit de découverte rappelé plus haut : la population ancienne qui aurait atteint le Nouveau Monde quand il était encore désert, aurait pu profiter du principe du droit romain selon lequel « une île née de la mer [...] est à celui qui l'occupe, parce qu'on pense qu'elle n'est à personne[79] », et aurait pu ensuite transmettre le *jus primae occupationis* ainsi acquis à ses modernes descendants.

Charron n'est certes pas le seul à avoir développé cette version de la théorie du peuplement américain. Avant d'en trouver en France, elle eut des partisans en Espagne même : paradoxalement (mais non sans une logique évidente, dérivant de la tentative de chacun de défendre ses points faibles), tandis que ce type d'hypothèse était utilisé en France et en Angleterre pour gagner du terrain sur le plan du droit sacré, en Espagne on l'adoptait plutôt pour se garantir du point de vue du droit naturel et civil. La théorie d'Oviedo déjà – comme on l'a vu -, en plus de donner à l'Espagne un droit sacré héréditaire sur le Nouveau Monde, lui attribuait un droit de première occupation très ancien qui s'opposait, pour l'annuler, au récent droit de découverte revendiqué dans la première moitié du XVI^{e} siècle par les héritiers de Colomb. De la même façon, au début du XVII^{e}, certains théoriciens espagnols pensèrent répondre, à qui mettait en doute la validité du droit de découverte avancé par l'Espagne pour défendre sa domination américaine, en démontrant l'existence, en amont, d'un vieux droit de première occupation dû au fait que les anciens Espagnols peuplèrent à l'origine le Nouveau Monde.

Particulièrement importante est, dans cette perspective, la contribution du dominicain Gregorio García, qui utilise aussi, pour étayer cette hypothèse, d'autres conjectures sur l'origine des Américains élaborées entre-temps. Une diligence particulière qui manifeste, au-delà de l'impartialité affichée avec laquelle García examine toutes les hypothèses possibles sur le peuplement américain, la sympathie de l'essayiste espagnol pour une solution si favorable au renforcement des droits coloniaux ibériques. La huitième opinion, parmi les onze relatives au peuplement du Nouveau Monde que García examine, affirme que « la population indienne dans le Nouveau Monde a pour origine celle qui vécut en Europe et en Afrique[80] ». Au premier abord l'hypothèse ne semble réserver à l'Espagne aucun privilège : mais en parcourant les trois sous-hypothèses qui l'articulent, on s'aperçoit que García, en parlant de l'Ancien Monde, ne considère que le peuple espagnol. La première sous-hypothèse consiste en effet à considérer que le Nouveau Monde a été peuplé par les anciens Espagnols[81]. Pour étayer sa thèse, García allègue, outre la théorie d'Oviedo sur Hespéros à l'origine du peuplement des Hespérides[82], l'observation que lorsque l'île d'Atlantide émergeait encore, il aurait été facile pour les premièrs occupants de faire le trajet Espagne-Afrique-Atlantide-Nouveau Monde ; et il ajoute que l'hypothèse semble être confirmée

par la présence d'un manteau à peu près identique en usage tant chez les anciens Espagnols que parmi les peuples du Mexique[83]. Plus consistante semble la deuxième sous-hypothèse, selon laquelle « les Indes furent peuplées quand les Romains dominaient l'Espagne[84] ». Pour confirmer cette conjecture, García rappelle la découverte dans une mine américaine d'une monnaie à l'effigie de César Auguste[85] et la présence dans les langues américaines de mots, de déclinaisons et de conjugaisons qui rappellent la langue latine[86]. Mais pour l'essayiste espagnol la ressemblance de certaines coutumes chez les Romains et les *indios* paraît singulièrement probante : les uns et les autres, par exemple, tiennent le rouge pour une couleur sacrée et consultent les entrailles des animaux pour en tirer les auspices ; en Amérique aussi on trouve des monastères de vierges qui rappellent les vestales de Rome ; très proches aussi par le style sont les constructions architecturales, depuis le temple du soleil à Cuzco qui rappelle le Panthéon jusqu'aux routes des Incas semblables à celles des Romains[87]. La troisième sous-hypothèse exprimée par García – la plus faible – consiste à supposer que « ce furent des gens d'Espagne qui peuplèrent les Indes à une époque où on parlait déjà le castillan[88] », et son argument principal semble être que « la langue de la Biscaye, qui est la plus ancienne d'Espagne, ressemble beaucoup à celle généralement parlée au Pérou[89] ».

Dans l'ensemble donc, les trois sous-hypothèses réaffirment, par des voies différentes, la même opinion : le Nouveau Monde fut peuplé par les ancêtres des Espagnols.

Quelques années plus tard, un chanoine de Cordoue, Bernardo Aldrete, donne une nouvelle version du même thème[90]. Après avoir identifié les Hespérides avec les Indes occidentales, Aldrete tente de démontrer qu'elles « furent et découvertes et peuplées par [quelques-uns de] ceux, nombreux, qui partaient de Cadix ». Strabon et Pline assurent en effet que les habitants de Cadix « parcouraient le monde d'un bout à l'autre », ce qui permet de penser que c'est par eux « que purent être peuplées ces îles et terres fermes du Grand Océan qui, après tant de siècles, redevinrent la propriété de ceux qui, les premiers, les découvrirent et les peuplèrent[91] ».

D'où il s'ensuit – conclut Aldrete pour ne pas laisser de doutes sur le sens de son discours – qu'il « appartient aux Espagnols d'exercer leur seigneurie et leur domination sur ces îles pour avoir été les premiers à les peupler[92] ».

En même temps que ces théorisations espagnoles, une opération culturelle analogue fut réalisée en Hollande par le pasteur Abraham Van der Mjil dans une œuvre, *Lingua belgica*, publiée à Leyde en 1611, c'est-à-dire après une décennie de tentatives coloniales toujours plus fructueuses entreprises dans différentes régions du Nouveau Monde par les Provinces-Unies. L'érudit hollandais pose le problème d'une manière apparemment dépourvue de tout intérêt immédiatement idéologique. Il part de la constatation que « les Mexicains, qui ne sont pas aussi différents de nous que [le seraient] les habitants de quelque autre nouveau monde, appellent les chefs de leurs prêtres et des ministres des choses divines

Papas, du même mot dont les Européens désignent le souverain pontife[93] ». Le fait avait déjà été noté par Acosta qui donnait une explication de cette affinité, comme de toute autre en matière religieuse, en supposant une tentative du diable d'« usurper pour lui le culte du Christ[94] ». Dans une polémique ouverte avec la théorie des jésuites[95], Mjil affirme au contraire que pour fournir une explication convaincante de ces surprenantes analogies il faut répondre à une triple question : « [proviennent-]elles du hasard, ou du commerce, ou de l'origine [*ex originatione*][96] ». Les deux premières possibilités trouvent une réponse négative : le « commerce » est à exclure, puisqu'au-delà de cent ans en arrière on n'avait aucune connaissance de cette partie du monde ; d'autre part les affinités sont trop nombreuses, et, à mesure que les voyageurs connaissent mieux ces régions, toujours plus évidentes pour pouvoir les expliquer uniquement par le « hasard ». Pour les comprendre, il ne reste qu'à se référer à l'origine commune des peuples. En ramenant le problème des *similitudines* à celui de l'origine des Américains, Mjil démontre qu'il a clairement en tête le résultat qu'il veut atteindre. Pour le deuxième problème en effet, il a une réponse toute prête : la provenance des Américains à partir des Cimbres (ancêtres de nombreuses populations du nord de l'Europe, des Belges entre autres) lui semble « plus probable » que toute autre hypothèse. Avant tout, pour les raisons linguistiques susdites, étant donné que le mot américain *papa* a sa racine dans le cimbrique *papen* (qui signifie « ancêtres »). Deuxièmement, pour des raisons géographiques : « il apparaît – écrit en effet Mjil – que les nôtres habitaient ces régions de notre monde qui sont les plus proches du monde occidental » : non seulement le centre-nord de l'Europe (d'où ils pouvaient facilement gagner l'Amérique à travers l'Angleterre, les Orcades et le Groenland[97]), mais aussi la Tartarie, du moment que les Scythes, prédécesseurs des Tartares, étaient en réalité des populations de langue cimbrique[98]. Troisièmement, pour une raison qui est, du point de vue idéologique, la plus éclairante : « C'est le destin [*fatale est*] des peuples de notre langue plus que de n'importe quel autre – soutient l'érudit hollandais – de voyager à travers les diverses régions du monde et de fonder des colonies dans les terres les plus lointaines. L'histoire le démontre. [...] Pourquoi n'aurait-il pas convenu aux ancêtres de notre peuple plus qu'à n'importe quel autre d'émigrer les premiers de ce monde dans l'autre ?[99] ».

Le représentant hollandais en vient en définitive, encore que d'une façon très implicite et indirecte, à revendiquer pour son peuple un droit de première occupation sur le sol américain. Il est important cependant qu'il utilise, pour parvenir à cette fin, des arguments exclusivement laïcs, où le « destin » remplace la Providence, et la tendance migratoire « innée » l'investiture divine. Dans une république comme les Provinces-Unies, il aurait d'ailleurs été impossible de revendiquer des droits dynastiques particuliers par le biais de constructions généalogiques pseudo-bibliques ; de plus, cela n'intéressait peut-être pas les pirates-commerçants hollandais d'essayer de rivaliser sur le plan du droit sacré avec une bulle pontificale à laquelle on dénia d'emblée toute valeur[100]. Dans tous

les cas, le fait de ne pas pouvoir faire intervenir au moment opportun l'investiture divine semble contraindre Mjil à développer avec un soin particulier les fondements rationnels de ses preuves. Le raffinement culturel de la méthode qu'il réussit à élaborer prend un caractère presque exemplaire, au moins dans l'espace des hypothèses génétiques qui se réfèrent implicitement au mécanisme du premier occupant. Il suffit de dire que Grotius, une trentaine d'années plus tard, en formulant les hypothèses sur le peuplement du Nouveau Monde qui devaient susciter la fameuse controverse avec Laet, s'inspirera de l'auteur de la *Lingua belgica* de manière assez directe pour qu'un de ses critiques le définisse comme un « adepte de l'opinion de Mjil qu'il ne nomme pourtant pas[101] » : avec quelle exactitude, nous aurons l'occasion de le souligner[102].

5- Tardives revendications espagnoles sur l'héritage de Japhet

Sur la base de ce qui a été dit jusqu'ici, on pourrait penser que l'Espagne, précisément, qui avait revendiqué la première, par l'entremise d'Oviedo, ses droits sur le Nouveau Monde en faisant valoir la descendance des Américains de la branche espagnole de la lignée de Japhet, a laissé ensuite aux nations concurrentes la possibilité de tirer avantage d'une semblable hypothèse généalogique.

Cette conclusion serait erronée, même si l'on doit constater, semble-t-il, un certain retard de la part des representants de la monarchie ibérique dans la reprise et l'exploitation de ce thème. Tout se passe comme si ces derniers avaient eu recours à cet argument avec un intérêt croissant, au fur et à mesure que diminuait la crédibilité, dans le domaine européen, de la justification religieuse de leur domination sur le continent américain, à savoir la « donation » que le pape avait faite au Roi Catholique. Le recours à la généalogie sacrée présente donc en Espagne un caractère défensif, aussi bien pour riposter aux hypothèses qui, sur ce terrain, avaient été avancées dans les autres pays européens depuis Postel, que pour s'opposer à la diffusion d'autres théories sur l'origine des Américains, défavorables à l'Espagne.

Cette deuxième motivation paraît avoir été la première dans l'ordre chronologique à raviver l'intérêt, en Espagne, pour le rattachement des Américains à une généalogie biblique du type de celle que nous venons d'examiner. Afin de neutraliser la possibilité d'exploiter en fonction anti-espagnole l'hypothèse – que nous examinerons à part – d'une assimilation de l'Amérique à l'Atlantide[103], Pedro Sarmiento de Gamboa affirme, en 1572, que ceux qui avaient peuplé l'Atlantide-Amérique étaient vraisemblablement les mêmes « qui avaient peuplé l'Espagne, [c'est-à-dire] Tubal et ses descendants[104] ». Cette inscription avantageuse de l'Atlantide-Amérique à l'intérieur d'une généalogie biblique façonnée sur le modèle du pseudo-Bérose a été encore développée, quelques années plus tard, par un fidèle sujet des Pays-Bas espagnols, Jan Van Gorp[105]. Alors que Postel avait affirmé que le nom d'Atlantide revenait au Nouveau Monde puisqu'Atlas n'était qu'un pseudonyme de Japhet, Van Gorp soutenait au contraire qu'Atlas

n'était autre que ce Tarsis, neveu de Japhet et frère d'Élischa, autrement dit Hespéros[106]. Ces deux neveux de Japhet furent en même temps, selon Van Gorp, « les premiers fondateurs de l'Espagne et de l'Atlantide[107] ». Et plus particulièrement Tarsis fut « le premier à découvrir et à peupler » non seulement l'Espagne proprement dite, mais aussi les côtes occidentales de l'Afrique, les îles de l'Atlantique et l'Amérique. Avec cette généalogie, conclut triomphalement l'écrivain hispanophile, « j'ai démontré que les côtes occidentales de l'Afrique et les îles qui se trouvent près de ces côtes ainsi que le Nouveau Monde appartiennent nécessairement, en vertu d'un droit très ancien et presque originaire transmis par son premier fondateur à ses successeurs, aux Espagnols [appelés ici Tartessiaques], au cas où ils n'auraient pas occupé ces terres à des époques plus récentes[108] ».

La réponse n'aurait pu être plus explicite et directe à ceux qui, par les hypothèses sur les origines des Américains déjà mentionnées, avaient cherché à invalider le droit de découverte revendiqué par les Espagnols sur le Nouveau Monde en leur opposant des droits héréditaires ou de première occupation encore plus anciens. Van Gorp accepte une seule dérogation aux droits de l'Espagne réaffirmés de façon péremptoire : Atlas lui-même « n'avait pas écarté son frère Hespéros, premier ancêtre des Portugais, de la possession des terres qu'il découvrirait le premier », de sorte que les Portugais pouvaient légitimement revendiquer la possession d'« une partie de l'Atlantide », c'est-à-dire du Brésil[109]. Le partage du monde établi par la bulle d'Alexandre VI, y compris les correctifs apportés par le traité de Tordesillas, était ainsi refondé exactement sur la base de cette même généalogie biblique – bien qu'interprétée autrement – que d'aucuns avaient voulu opposer, se réclamant de Postel, à la donation papale comme étant la véritable source du droit sacré.

Sans doute la construction de Van Gorp, dans son souci obsessionnel de définir dans les moindres détails le parcours généalogique des droits coloniaux espagnols, comportait-elle une dose trop élevée d'arbitraire, même pour son époque, pour pouvoir s'affirmer sous la forme spécifique que lui avait donnée l'apologiste du Roi Catholique. La voie qu'il indiquait devait toutefois être reprise au XVII^{e} siècle, sous des formes plus modérées. Au début de ce siècle le dominicain Malvenda admit qu'« il était assez vraisemblable que Tubal, fils de Japhet, considéré unanimement comme le premier de tous les mortels à être venu en Espagne et à avoir fondé de nombreuses colonies dans ce pays, eût envoyé également par la mer des colons jusque dans ce monde occidental[110] ». Quelques années plus tard un moine cistercien, Francisco de Bivar, s'employa à renforcer cette hypothèse avec une documentation biblique opportunément choisie. Parcourant à nouveau la voie ouverte par Postel, mais de façon à avantager la Couronne hibérique, Bivar chercha à donner de la bénédiction impartie par Noé à Japhet – *Dilatet Deus Japhet, et habitet in tabernaculis Sem*[111] – une interprétation qui garantît à l'Espagne d'hériter des droits spéciaux du fils aîné de Noé. À cette fin, au lieu de s'engager dans les labyrinthes périlleux d'une généalogie trop minu-

tieuse, le moine espagnol préféra associer au droit héréditaire le droit de première occupation, et assurer ce dernier à l'Espagne moyennant quelques conjectures géographiques. Il supposa donc que la descendance de Japhet, qui s'était établie en Europe, « de là, passant par l'Espagne, avait peuplé l'Amérique », jusqu'à rejoindre les côtes d'Orient déjà habitées par les descendants de Sem. Cela semble trouver confirmation dans un autre passage biblique où la liste des générations de Japhet s'achève sur cette affirmation : *Ab his divisae sunt Insulae gentium in regionibus suis*[112]. L'allusion, selon Bivar, est évidente : « en effet l'Amérique tout entière est pleine d'îles et elle-même est considérée comme une île ». Mais ce que Bivar souligne à plusieurs reprises, c'est que les colonies japhétiques n'ont pu s'installer dans le Nouveau Monde qu'à partir de « l'Espagne, c'est-à-dire des confins de l'Europe[113] ». Les Espagnols se trouvent donc être, de par leur situation géographique, à la fois les premiers occupants de l'Amérique et les héritiers des droits spéciaux que la descendance de Japhet avait acquis sur cette terre.

L'intérêt grandissant de l'Espagne à l'égard de la thèse proposée par Oviedo est attesté par le fait que les représentants espagnols en défendirent avec acharnement la validité en 1659 encore, au cours d'une dispute qui les opposa, en présence du pape Alexandre VII, au procureur apostolique[114]. Il s'agissait de décider si certains privilèges rattachés au culte dont jouissait le clergé espagnol devaient être étendus aux Indes occidentales. Les Espagnols, partisans de cette extension, la soutenaient en affirmant, sur la base de l'autorité d'Oviedo et de Malvenda, « qu'il semble indubitable que les *Indios* sont d'origine espagnole », démontrant que « les premiers habitants des Indes après le Déluge universel étaient Espagnols[115] ». Cette opinion, rétorquait le procureur apostolique, reposait sur des « fondations trop fragiles[116] » : en effet, « même en admettant que les Espagnols aient pu, depuis leurs côtes, atteindre les îles Hespérides en franchissant l'océan avec leurs bateaux, et qu'ils aient par conséquent peuplé les premiers cette partie du monde, comment auraient-ils pu transporter d'Espagne les animaux retrouvés dans ces contrées, et spécialement les animaux sauvages ?[117] ». Il est donc « plus vraisemblable » que « les hommes comme les animaux aient émigré là-bas » en traversant les terres qui relient certainement l'Asie à l'Amérique dans la partie septentrionale[118].

Face aux deux thèses adverses, le pape ne prit pas position, se bornant à faire enregistrer, dans un avenant qui précède la bulle publiée le 15 novembre de cette même année, les raisons du désaccord des parties dans les termes mentionnés plus haut. Cependant, le fait qu'il n'acceptât pas les arguments des Espagnols, tout en décidant dans sa bulle d'en étendre les privilèges dans les termes avancés par ces derniers, démontre bien que la théorie espagnole était désormais indéfendable pour l'Église, qui voyait son autonomie dans le domaine colonial mieux garantie par la solution du problème américain envisagée par Acosta, dont la perspective se reflétait dans les critiques du procureur apostolique[119].

L'interprétation du silence papal proposée un quart de siècle plus tard par

Diego Andrés Rocha, un noble catalan titulaire de la chaire de droit romain de l'Académie de Lima, sera tout à fait opposée. En étendant les privilèges au clergé hispano-américain – affirme-t-il – le pape a implicitement admis le principe que « les *Indios* étant d'origine espagnole, [...] ils devaient en conséquence jouir des privilèges accordés à l'Espagne[120] ». Pour ce qui est des critiques formulées par le procureur apostolique contre cette hypothèse, Rocha reconnaît que celui-ci avait bien le droit de se plaindre de l'inconsistance de ses fondements puisqu'en 1659 ils n'avaient pas encore été développés. Mais la situation a complètement changé depuis que ce même Rocha publia, en 1681, le *Tratado único y singular del origen de los Indios* : face aux deux cents arguments présentés dans ce texte pour soutenir la thèse que les Américains descendaient des Espagnols, c'eût été de l'« entêtement » pur et simple de s'opposer à une vérité si solide qu'elle « acquiert les caractères des principes élémentaires et indubitables[121] ».

Les arguments qui permettent à Rocha d'afficher une telle assurance consistent principalement dans les innombrables affinités qui rapprochent les anciennes populations espagnoles et les Américains. Tout d'abord, ces peuples se ressemblent par leur caractère. Dans les deux cas, il s'agit de « gens très doués pour la guerre[122] », « aux mœurs bestiales et à l'intellect lent et grossier[123] » ; peuples semblables en tant que « barbares et grands idolâtres[124] », au tempérament mélancolique[125] et incapables de tenir la parole donnée[126]. À ces considérations générales, Rocha ajoute une série interminable d'usages communs, depuis les sacrifices humains jusqu'à l'ignorance de la monnaie et de l'écriture[127]. Tout cela semble prouver irréfutablement, aux yeux de Rocha, que le nouveau continent avait été peuplé originairement par les Espagnols, c'est-à-dire, en termes bibliques, par les descendants de Tubal, le fils de Japhet qui peupla l'Espagne[128]. Quant aux modalités de ce premier peuplement, Rocha ne montre point de préférences particulières : peut-être était-il le fait des fils de Tubal « peu d'années après le Déluge » ; ou bien – comme l'avait soutenu Oviedo – ce peuplement avait eu lieu « sur ordre du roi Hespéros et de ses sujets », ou encore, avait-il été effectué « par les Carthaginois lorqu'ils dominaient l'Espagne » : « quoi qu'il en soit – conclut l'auteur espagnol –, ce sont toujours des Espagnols qui peuplèrent les premiers l'Amérique[129] ».

De cette conclusion procède, encore une fois, la pleine justification juridique et religieuse de la *conquista* espagnole. Religieuse, car le premier peuplement de l'Amérique par les descendants de Tubal s'inscrit dans un vaste dessein providentiel ayant pour fin la propagation de l'Église catholique par l'intermédiaire de la couronne d'Espagne[130]. Juridique, car la domination espagnole sur le Nouveau Monde se fonde sur ce que Rocha, en bon juriste, appelle un « droit de restitution » (*derecho de reversión*), c'est-à-dire sur la restitution des terres américaines à leur premier propriétaire. En effet, affirme Rocha, « après le Déluge Dieu envoya les Espagnols dans le Nouveau Monde, et bien des siècles plus tard il le rendit à l'Espagne sur la base du droit de restitution[131] ». Autant d'arguments qui, au terme de notre parcours, paraissent désormais aller de soi. Mais pas au point de

nous empêcher de lire encore, en guise de conclusion suggestive à l'amalgame d'idéologie religieuse et d'idéologie juridique qui soutient l'hypothèse sur l'origine des Américains que nous venons d'examiner, l'emphatique hymne à la Providence dont l'auteur fait le couronnement de sa « vérité » : « Ô, profondeur de la sagesse et de la science du Très-Haut, qui après tant de siècles a ordonné que ces îles fussent rendues par Colomb à la couronne d'Espagne, à laquelle elles appartenaient non seulement en vertu des droits accordés par le Saint-Siège aux Rois Catholiques et des droits acquis avec la conquête et ses dangers, mais aussi parce que bien des années auparavant ces îles furent siennes et furent peuplées par les premiers rois d'Espagne [...] [132] ».

La nécessité d'habiller d'arguments juridiques la lutte qui s'était déchaînée entre les puissances européennes pour la conquête coloniale du Nouveau Monde est donc le mobile idéologique incontestable qui a suscité les thèses sur l'origine des Américains examinées jusqu'ici. Positions dont l'objectif se borne à vouloir régler les rapports entre pays européens, et dont la référence aux Américains est tout à fait instrumentale et de pur prétexte. Leur objet n'est en aucun cas la connaissance des habitants du Nouveau Monde : l'apparition de ceux-ci est pour ainsi dire provisoire, ils n'apparaissent que pour aussitôt disparaître.

Cela se traduit par une significative carence de logique, commune à toutes les théories examinées, et particulièrement évidente à nos yeux débarrassés des préoccupations idéologiques qui les suscitèrent. Si l'objectif de ces hypothèses sur le premier peuplement du Nouveau Monde était d'assurer un droit de possession originaire sur celui-ci, droit qui se configurait tour à tour comme droit sacré héréditaire ou comme droit du premier occupant, il est étrange qu'il ne soit venu à l'esprit de personne que les vrais dépositaires de ces droits étaient, avant tout, les Américains eux-mêmes, et que, de ces hypothèses généalogiques, aurait pu se déduire logiquement un droit sur leurs terres pour les habitants du Nouveau Monde plutôt que pour l'un ou l'autre envahisseur européen.

NOTES

1- Le texte de la capitulation du 30 avril 1492 et celui qui suivit la découverte, du 28 mai 1493, sont rapportés par D. Fernand COLOMB, *Le historie della vita e dei fatti di Cristoforo Colombo per D. Fernando Colombo suo figlio*, par Rinaldo CADDEO, Milan, 1930, vol. I, chap. XLIII, pp. 247-256 (le passage cité est aux pages 252-253). Pour les documents relatifs à la première phase des « *pleitos de Colón* », cf. les tomes VII et VIII de la *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultra-mar*, Madrid, 1892-1894.

2- Cette motivation de la théorie d'Oviedo a été soulignée par M. BATAILLON, « L'idée de la découverte de l'Amérique chez les Espagnols du XVI[e] siècle », in *Bulletin Hispanique*, LV (1953), pp. 36-39 (puis inséré dans le volume : M. BATAILLON y E. O'GORMAN, *Dos concepciones de la taréa histórica*, Mexico, 1955, pp. 32-35. La théorie d'Oviedo a été précédemment discutée par E. O'GORMAN, *La idéa del descubrimiento de América*, Mexico, 1951, pp. 80-82).

3- Cf. Gonzalo FERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Historia general y natural de las Indias*, par J. Pérez de Tudela, Madrid, 1959, 1re éd. Séville, 1535-1537, vol. I, partie I, 1. I, chap. III, pp.17-20.
4- Cf. D. C. ALLEN, *The legend of Noah,* cit., pp. 114 sqq.
5- OVIEDO, *op. cit.*, p. 20.
6- *Ibid.*, p.19.
7- *Ibid.*, p. 20.
8- Cité par BATAILLON, art. cit., p. 38. Selon le chroniqueur Antonio de Herrera (qui écrit au début du XVIIe siècle et qui n'a pas besoin de dévaloriser l'entreprise de Colomb, car il voit en elle l'instrument dont la Providence s'est servie pour attribuer à l'Espagne le Nouveau Monde), Oviedo écrivit en 1536 (?) au roi « qu'il avait prouvé, avec cinq autres auteurs, que l'île Hispaniola et les autres du Barlovento (îles-au-vent), mille cinq cent soixante-huit ans avant la réincarnation de Notre Sauveur, furent possédées par le roi Hespéros, douzième roi d'Espagne, à partir de Tubal ». [*Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierrafirme del Mar Océano* (1re éd. 1601-1615), Décade V, 1. X, chap. XVI, t. XI, par Miguel Gómez del Campillo, Madrid, 1950, p. 397.]
9- Cf. F. COLOMB, *Le Historie*, cit., vol. I, chap. X, « Il est faux que les Espagnols aient eu dans l'Antiquité la possession de l'Inde, contrairement à ce que Consalvo d'Oviedo s'efforce de prouver dans ses histoires », pp. 80-91. Il est bien connu que la seule édition du XVIe siècle de cette œuvre est celle de Venise en 1571, traduite en italien par Alfonso Ulloa d'après un manuscrit espagnol jamais retrouvé.
10- *Ibid.*, vol. I, p.82.
11- V. *infra*, p. 211 sq.
12- F. COLOMB, *op. cit.*, vol. I, pp. 90-91.
13- Cf. Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de las Indias*, l. I, chap. XV, in *Obras escogidas*, éd. J. Pérez de Tudela et E. López Oro, Madrid, 1957, vol. I, pp. 52-57. La citation est à la page 57.
14- Cf. *ibid.*, pp. 53-54.
15- Cf. *ibid.*, p. 54.
16- Cf. *ibid.*, pp. 54-56.
17- Cf. *ibid.*, pp. 56-57.
18- *Ibid.*, p. 53.
19- Cf. Francisco LÓPEZ DE GÓMARA, *Hispania Victrix, Primera y segunda parte de la Historia general de las Indias,* (1re éd. 1552), in *Historiadores primitivos de las Indias*, t. I, éd. E. De Vedia, Madrid, 1946, p. 292. Pour distinguer les deux parties de l'œuvre, nous désignerons, à partir de maintenant, la première par le nom de *Historia general de las Indias* (la présente citation s'y réfère), la seconde par le nom de *Conquista de Méjico*, comme le veut la tradition.
20- V. *infra*, p. 161.
21- Cf. Antonio GALVÃO, *Tratado dos descubrimientos antigos e modernos feitos até a era de 1550*, Lisbonne Occidental, 1731, 1re éd. 1555, p. 4.
22- Cf. U. CHAUVETON, *Histoire nouvelle du Nouveau Monde… extraite de l'Italien de M. Hierosme Benzoni Milanois… et enrichie de plusieurs discours et choses dignes de mémoire*, Genève, 1579, « Discours sur le chap. V. », pp. 45-46.
23- *Ibid.*, p. 46.
24- OVIEDO, *Historia general y natural de las Indias*, cit., vol. I, 1. I, « Proemio », p.13.
25- *Ibid.*, vol. I, 1. I, chap. VIII, p. 33.
26- La bulle d'Alexandre VI est rapportée intégralement en traduction espagnole par Solorzano y Pereyra, *Política indiana*, cit., t. I, l. I, chap. X, pp.102-105 ; cf. en particulier p.104.
27- Cf. LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia general de las Indias*, cit., p.185.
28- Sur la légitimation de la conquête américaine comme dernier acte de la *reconquista*, cf. Juan MANZANO, *La adquisición de las Indias por los reyes Católicos y su incorporación a los Reinos castellanos*, Madrid, 1951, p. 47 sqq.
29- Cette hypothèse également, tout comme celle d'Oviedo, est repoussée par Gómara : si elle

était vraie, observe-t-il, les croix auraient été trouvées également dans les îles que nécessairement les Espagnols auraient dû toucher avant la terre ferme (cf. *Historia general de las Indias*, *op. cit.*, pp. 185-86).

30- Cf. T. SPITZEL, *Elevatione Relationis Montezinianae*, Bâle, 1661, p. 37.

31- Cf. GALVÃO, *op. cit.*, p. 24.

32- L'histoire de Galvão – qui reprend une tradition populaire déjà rapportée en 1538 par Fernand COLOMB dans ses *Historie* (publiées toutefois seulement en 1571 ; cf. éd. cit., vol. I, chap. IX, pp. 70-71 ; mais il faut noter que les sept villes se trouvaient, selon Colomb, dans une petite île de l'Atlantique dite Antilia, et non au Mexique !) – constitue une version lusitanophile de « la légende du pilote anonyme » (selon certains, portugais, selon d'autres, andalou ou basque) qui, avant de mourir, aurait indiqué à Colomb la route des Indes, déjà découverte par lui tout à fait par hasard au cours d'une tempête. « Légende » rapportée pour la première fois par OVIEDO (cf. *Historia general*, cit., vol. I, 1re partie, l. II, chap II, p. 16) et peut-être inventée par lui, pour offrir au *fiscal* de la couronne espagnole un argument supplémentaire pour nier à Colomb et à ses héritiers un droit de première découverte du Nouveau Monde (cf. dans ce sens BATAILLON, « L'idée de la découverte », art. cit., pp. 39-40, qui répond de façon réaliste aux extrapolations « philosophiques » que O'GORMAN avait tissées sur ce thème, *La idea del descubrimiento*, cit., pp. 39-48). L'analogie entre l'histoire de Galvão et la « légende du pilote anonyme » sera soulignée de façon ironique au XVIIe siècle par le germano-hollandais Georg HORN avec ces mots : « les Portugais aussi pensèrent accroître la gloire de leur peuple en se servant d'une fable analogue (à celle du pilote anonyme inventée par les Espagnols) » (*De originibus Americanis libri quattuor*, La Haye, 1652, l. I, chap V, p. 3).

33- Cf. « The letters patents, garanted by the Queenes Majestie to M. Walter Ralegh… » (1584), document publié par Richard HAKLUYT dans son célèbre recueil *The Principal Navigations, Voyages and Discoveries of the English Nation, made by sea or over Land to the most remote and farthest distant Quarters of the earth at any time within the compass of these 1500 years,* 1re éd. 1589 ; 2e éd. augmentée en 3 vol. 1598, 1599, 1600, Glasgow, 1903-1905, vol. III, p. 292. Une affirmation analogue se trouve déjà dans la lettre patente concédée à Gilbert en 1578 : voir *ibid.*, p. 19.

34- Cf. CARADOC, *History of Cambria*, Londres, 1584, pp. 227-29. Il s'agit d'une traduction anglaise – et en partie d'un remaniement – œuvre de David Powel, d'une chronique gaélique écrite au XVIe siècle par Humphrey Llwyd qui, à son tour, prétend s'inspirer, tout au moins pour la première partie, de la chronique écrite au XIIe siècle par Caradog de Llancarvan, chronique qui ne lui est pas parvenue entièrement. Dans le texte critique de cette dernière, édité par John Williams ab Ithel sous le titre *Annales Cambriae* (Londres, 1860, « Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores », vol. XX), on ne trouve aucune allusion aux navigations de Madoc.

35- *Ibid.*, p. 228.

36- *Ibid.*, p. 229.

37- Cf. HAKLUYT, *The Principal Navigations…*, cit., vol. VII, pp. 133-134.

38- Robert HARCOURT, *A Relation of a Voyage to Guiana…*, Londres, 1613.

39- *Ibid.*, fol. (A 2), v.

40- Cf. Martin HAMCONIUS, *Frisia seu de Viris rebusque Frisiae libri duo*, Münster in Westphalen, 1609, le feuillet marqué) : ( ) : (2 de la dédicace à Albert archiduc d'Autriche. Les mêmes argumentations sont répétées dans le texte daté de l'année 1207 (la pagination manque). Comme source de cette histoire, l'auteur cite Albert KRANTZ, *Chronica regnorum aquilonarium Daniae Svetiae Norvegiae*, Strasbourg, 1546, pp. 592-93, où il n'est toutefois pas fait allusion à l'Amérique.

41- *Ibid.*, le feuillet de la dédicace marqué) : ( ) : (3.

42- C'est ce que rapporte le cardinal de Tolède, dans une lettre à Charles Quint du 27 janvier 1541, publiée in N. P. BIGGAR, *A Collection of Documents relating to Jacques Cartier and the*

Sieur de Roberval, Ottawa, 1930, p. 190 (cité par Ch. A. JULIEN, *Les voyages de découverte et les premiers établissements*, Paris, 1948, pp. 145-46).

43- Cf. Guillaume POSTEL, *De originibus, seu, de varia et potissimum orbi latino ad hanc diem incognita, aut inconsiderata historia, quum totius Orientis, tuum maxime Tartarorum, Persarum, Turcarum et omnium Abrahami et Noachi alumnorum origines, et mysteria Brachmanum retegente* : *Quod ad gentium, literarumque quib. utuntur, rationes attinet*, Bâle, s. d., (1re éd. 1553), p. 8.

44- Guillaume POSTEL, *Cosmographicae disciplinae compendium, in suum finem, hoc est ad divinae Providentiae certissimam demonstrationem conductum,* Bâle, 1561.

45- *Ibid.*, p. 15.

46- *Ibid.*, p. 21.

47- *Ibid.*, p. 19.

48- *Ibid.*, p. 16. On fait allusion à la malédiction de Cham et de sa lignée dont parle la *Genèse*, IX, 22-25.

49- *Ibid.*, p. 17. Sur cette subdivision du monde entre les fils de Noé, cf. aussi *De originibus*, cit., pp. 96-97.

50- Cf. *Cosmographicae disciplinae compendium*, cit., p. 16.

51- Cf. *ibid.*, p. 2. Sur le thème de l'Atlantide, v. *infra* p. 195 sqq.

52- *Ibid.*, p. 57 ; cf. aussi p. 32.

53- Cf. *ibid.*, p. 32.

54- *Ibid.*, p. 21.

55- *Ibid.*, p. 57.

56- *Ibid.*, p. 58.

57- Cf. Guillaume de SALLUSTE, Sieur DU BARTAS, *La Seconde Semaine,* 1re éd. 1584, in *Les œuvres*, Paris, 1611, p. 224. Pour les phrases rapportées, qui sont celles des *Explications des principales difficultez du texte, par S. G. S.* (Simon Goulart), 1re éd. 1589, cf. p. 251. Pour toutes les références à *La Seconde Semaine,* nous nous reporterons désormais à l'édition récente d'Yvonne Bellenger, Paris, STFM, 1992 (NDT).

58- V. *infra*, p. 319.

59- Cf. Nicolas FULLER, *Miscellaneorum Theologicorum, quibus non modo Scripturae divinae, sed et aliorum classicorum auctorum plurima monumenta explicantur atque illustrantur, libri quattuor*, Heidelberg, 1618, 1re éd. 1612, 1. II, chap. IV, « *De tribus filiis Noachi* », particulièrement les pp. 172-174.

60- Cf. *ibid.*, p. 172.

61- *Ibid.*, p. 173.

62- Cf. *ibid.* Par les Chinois, selon l'opinion de Galvão (v. *infra*, p. 320).

63- *Ibid*, p. 174.

64- Cf. Marc LESCARBOT, *Histoire de la Nouvelle France,* 1re éd. 1609 ; 3e éd. Paris, 1618, 1. I, chap. III, pp. 24-26. Sur les autres « conjectures » discutées par Lescarbot, v. *infra,* p. 118, n. 80.

65- *Ibid.*, p. 24.

66- *Ibid.*, p. 26.

67- *Ibid.*, p. 24.

68- *Ibid.*, p. 25.

69- *Ibid.*, p. 26.

70- Cf. *ibid.*, 1. I, chap. II, pp. 11-13.

71- Jacques de CHARRON, *Histoire universelle de toutes nations et spécialement des Gaulois ou Français*, Paris, 1621, chap. XII, p. 13.

72- *Ibid.*, chap. CXLII, p. 1075.

73- Le parallèle est probablement inspiré de Paolo Giovo qui avait décrit Themistitán comme une ville « posée sur un étang salé, et aussi admirable que Venise pour ses édifices et la densité de sa population » (mais à son tour, la source de Giovo peut être la relation de Contarini au Sénat

vénitien en 1525 : v. *infra*, p. 160). Giovo avait également ajouté un parallèle entre les sacrifices humains et la croyance en l'immortalité de l'âme des Mexicains, et la « discipline et superstition des druides dont l'autorité suprême a été en vigueur en des temps très anciens en Gaule et en Bretagne », cf. *Historiarum sui temporis libri XLV,* 1re éd. 1551 ; Lyon, 1561, t. II, 1. XXXIV, p. 844.

74- Cf. CHARRON, *op. cit.*, chap. CXLVII, p. 1198.

75- *Ibid.*, chap. CXLV, p. 1153.

76- Hugo GROTIUS, *Mare liberum sive de iure quod Batavis competit ad indicana commercia, dissertatio,* 1re éd. 1608 ; éd. J. Brown Scott, New York, 1916, chap. II, p. 11.

77- Cf. Francisco de VITORIA, *De Indis recenter inventis relectio prior,* 1re éd. 1557, éd. Washington, 1917, sect. II, § 7, p. 244.

78- GROTIUS, *op. cit.*, chap. II, p. 13.

79- JUSTINIEN, *Corpus juris civilis, Institutiones*, II, I, 22.

80- Gregorio GARCÍA, *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, Valence, 1607, 1. IV, chap. XVII-XX, pp. 407-66.

81- Cf. *ibid.*, 1. IV, chap. XVII-XVIII, pp. 407-426.

82- Cf. *ibid.*, pp. 411-23.

83- Cf. *ibid*, pp. 407-08.

84- *Ibid.*, 1. IV, chap. XIX, pp. 427-62.

85- Cf. *ibid*, pp. 429-30. Sur la thèse d'un peuplement romain de l'Amérique, utilisée ici par García dans un but hispanophile, v. *infra*, p. 223, n. 72.

86- Cf. *ibid.*, pp. 430-36.

87- Cf. *ibid.*, pp. 437-52.

88- *Ibid.*, 1. IV, chap. XX, pp. 462-65.

89- *Ibid.*, p. 465.

90- Cf. Bernardo ALDRETE, *Varias antigüedades de España, Africa y otras provincias*, Ambres, 1614, 1. IV, chap. XVII, « De las Islas Hesperides », pp. 565-68.

91- *Ibid.*, p. 568.

92- *Ibid.*, pp. 567-68.

93- Abraham Van der MJIL, *Lingua Belgica, sive de Linguae illius communitate tum cum plerisque aliis, tum praesertim cum Latina, Greca, Persica…*, Leyde, 1612, 1re éd. 1611, p. 56.

94- Cf. José de ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias,* 1re éd. 1590, in *Obras,* éd. P. Francisco Mateos, Madrid, 1954, 1. V, chap. XIV, p. 155.

95- Cf. Van der MJIL, *op. cit.*, p. 57.

96- *Ibid.*, p.104. La discussion de ce problème occupe tout le chapitre XXV, pp. 103-16.

97- Sur l'adhésion de Mjil à l'hypothèse de ce trajet, v. *infra*, p. 371.

98- Cf. Van der MJIL, *op. cit.*, pp.105-106 ; sur le rapprochement Scythes-Cimbres cf. p.19 et p. 115.

99- *Ibid.*, p.105.

100- Il est significatif à ce sujet qu'un juriste allemand-impérial, Christophe Besoldo, tout en suivant de très près l'hypothèse de Mjil, de laquelle – interprétée de manière assez large – il déduit des droits également pour ses compatriotes, éprouve toutefois le besoin de l'insérer dans le contexte généalogique biblique de l'héritage de Japhet (cf. *Discursus Politicus de Incrementis Imperiorum, eorumque amplitudine procuranda. Cui inserta est dissertatio singularis, De Novo Orbe*, Strasbourg, 1623, chap. IV, § 15-16, pp. 41-43). Admettant, comme conséquence de l'origine adamique, que toutes les autres parties du monde furent peuplées par la nôtre « comme colonies », Besoldo précise que pour peupler le Nouveau Monde « parmi toutes les souches de notre continent, la plus adaptée fut celle de Japhet, autrement dit celle des Scythes, Sarmates, Cimbres ou Cimmériens » : et cela, non seulement à cause du courage particulier qui caractérise ces gens, mais aussi pour des raisons géographiques (les premiers habitants arrivèrent en Amérique « par la partie septentrionale la plus

à l'est ») et également linguistiques (analogies, mises en évidence par Mjil, entre la langue américaine et celle « des Cimbres ou des Teutons primitifs »).

101- Georg HORN, *op. cit.*, 1. I, chap. II, p.17.

102- V. *infra*, p. 376.

103- V. *infra*, Partie II, chap. I.

104- Pedro SARMIENTO DE GAMBOA, *Segunda parte de la Historia general llamada Índica*, éd. P. Carmelo Saenz de Santa Maria, Madrid, 1960, p. 205. Écrite pour démontrer la juste possession du Pérou par les Espagnols et présentée à Philippe II en 1572, cette œuvre est restée inédite jusqu'en 1906.

105- Cf. Jan VAN GORP, *Hispanica*, Anvers, 1580, pp. 105-16.

106- Cf. *ibid.*, pp. 105-06.

107- *Ibid.*, p. 116.

108- *Ibid.*

109- *Ibid.*, p.116.

110- Thomas MALVENDA, *De Antichristo libri undecim*, Rome, 1604, 1. III, chap. XIX, p. 156.

111- *Genèse*, IX, 27.

112- *Genèse*, X, 5.

113- Cf. le commentaire de Bivar à F. L. DEXTER, *Chronicon omnimodae historiae… nunc demum opera et studio Fr. Francisci Bivarii… Commentatiis Apodicticis illustratum*, Lyon, 1627, p. 146.

114- Les informations sur cette dispute contenues dans la préface à la bulle d'Alexandre VII du 15 novembre 1659 sont tirées de Diego Andrés ROCHA, *Tratado único y singular del origen de los Indios occidentales del Piru, México, Santa Fé y Chile,* 1re éd. Lima, 1681, « Colleción de libros raros o curiosos que tratan de América », Madrid, 1891, vol. II, chap. IV, § 1, pp.101-106 ; les passages cités font partie de la préface à la bulle papale.

115- *Ibid.*, p. 102.

116- *Ibid.*, p. 103.

117- *Ibid.*, pp. 105-106.

118- *Ibid.*, p. 106.

119- Les critiques du procureur apostolique reprennent en effet les objections d'Acosta contre les navigations antiques (v. *infra*, p. 219), sa thèse du retour à l'état sauvage, sa position sur le problème de l'origine des animaux (v. *infra*, p. 237, n. 46), ainsi que sa solution positive concernant le peuplement de l'Asie par voie de terre (v. *infra*, p. 311 sqq).

120- ROCHA, *op. cit.*, vol. II, p. 102.

121- *Ibid.*, p. 104.

122- *Ibid.*, pp. 53-54.

123- *Ibid.*, pp. 55-57.

124- *Ibid.*, pp. 57-58.

125- Cf. *ibid.*, p. 123.

126- À ce propos l'écrivain espagnol prend soin de préciser qu'« il y a beaucoup de différences entre l'Espagne païenne et l'Espagne catholique » : en ce qui concerne cette dernière, aujourd'hui, en effet, « il n'est pas de nation qui tienne mieux parole qu'elle » (cf. *ibid.*, vol. II, p. 131-132).

127- Cf. *ibid.*, vol. II, respectivement les pages 58-59, 61-62, 119-121. Pour donner une idée du type d'argumentation adopté par Rocha, il serait opportun de rappeler d'autres affinités de coutumes soulignées par l'écrivain : l'utilisation des flûtes dans les fêtes (p. 59), la raie dans les cheveux (pp. 59-60), les ablutions des accouchées (p. 60), l'utilisation de charrues en bois (p. 61), le fait d'être « dédaigneux des sciences » (pp. 62-63), les types de vêtements (pp. 63-64), l'utilisation de « bandeaux sur le front » (pp. 64-65), la nourriture à base de « fruits sauvages et d'herbes » (p. 66), et d'autres innombrables petits usages (cf. pp. 109-32). L'analyse de Rocha suscite en nous un intérêt particulier lorsqu'il explique le fait que les Américains

gardent un obscur souvenir de la création du monde et du Déluge en rappelant « que leurs premiers ancêtres furent de la famille de Tubal et que c'est d'eux qu'ils l'apprirent » (p.128).

128- Cf. *ibid.*, p.48.

129- *Ibid.*, p.152. Rocha semble toutefois se rapprocher de la théorie d'Oviedo, au chap. II, § 5, pp.141-52, « où l'on prouve que, après le Déluge, arrivèrent les vassaux du roi Osiris, d'autres rois d'Espagne et du roi Hespéros qui peuplèrent ce Pérou et les Îles-au-Vent ».

130- Cf. *ibid.*, vol. II, p.136 : « Grande a été la miséricorde divine envers la nation espagnole dès l'époque où elle était idolâtre, car elle voyait en son sein ceux qui allaient devenir les plus purs chrétiens de son Église ; ainsi, à des époques différentes, elle a fait d'eux les colonisateurs de grandes régions du monde… ».

131- *Ibid.*, vol. I, p.137.

132- *Ibid.*

x

CHAPITRE II

Les Hébreux dans le Nouveau Monde

1- Pourquoi les **indios** *sont Hébreux*

Les théories sur les origines des Américains examinées jusqu'ici contiennent très peu d'informations sur les caractéristiques des *indios*. Formulées par des érudits européens sur la base d'une connaissance souvent indirecte et approximative des habitants du Nouveau Monde, ces théories tracent, plus qu'une image des rapports entre les Européens et les *indios*, un tableau de la concurrence sans merci entre les puissances européennes pour la domination coloniale des nouvelles terres. Tout ce qu'on arrive à établir au sujet des indigènes, c'est leur rôle indiscutable d'assujettis, simples objets que se disputaient tantôt l'une tantôt l'autre des nations européennes.

Pour trouver des doctrines sur l'origine des Américains qui donnent aussi une image des caractéristiques de l'*indio* – ou tout au moins de celles qu'on considérait comme telles – il faut chercher avant tout parmi ceux qui entretenaient avec les indigènes un rapport réel et quotidien, c'est-à-dire dans le milieu des *conquistadores* espagnols. De ce milieu émane une des premières tentatives de résoudre, dans un contexte biblique correctement présenté, le problème des origines des habitants du Nouveau Monde. Cette tentative semble remonter environ à 1540, et un manuscrit signé du Docteur Roldán[1] en expose les termes, cherchant à démontrer que « les *indios* des Indes, des îles et de terre ferme de la mer Océane, soumis actuellement au pouvoir de la couronne de ces royaumes de Castille, sont des Hébreux descendant des dix tribus d'Israël » ; et plus précisément de ces tribus qui « à peu près deux mille deux cents ans » auparavant furent assujetties et transférées en Assyrie par Shalmaneser, dont elles devinrent tributaires. Ce qui advint, selon un passage du *Livre des Rois* auquel renvoie Roldán, « parce que les enfants d'Israël avaient péché contre l'Éternel, leur Dieu, [...] et avaient adoré d'autres dieux[2] ».

Cette thèse est argumentée par Roldán en énonçant « cinq raisons ». La première se réfère à l'« habitation et au site de cette partie du monde d'où l'on dit qu'ils vinrent et [à celle où] ils habitent ». Un passage du livre IV d'Esdras[3] affirme en effet que les dix tribus, ayant quitté l'Assyrie, se rendirent « dans une région et partie du monde non peuplée, qui ne l'avait jamais été, après une marche d'un an et demi ». Or, calcule Roldán, si l'on suppose un parcours de vingt milles par jour, sans compter les samedis et les jours de pâque – jours où

les Juifs ne marchent pas – on doit en déduire que « ce si long chemin », au départ de la cité assyrienne de Ninive et en direction de l'Orient, dut aboutir à « cette terre, ou dans les proches alentours, où habitent à présent ces peuplades[4] ».

La deuxième raison avancée par Roldán pour étayer sa thèse « se fonde sur l'autorité du prophète Osée, chapitre IV[5], où il dit que le nombre des enfants d'Israël devait être comme le sable de la mer que l'on ne peut compter : et ce, même après avoir perdu le nom de Peuple de Dieu à cause de son idolâtrie ». Cette prophétie, observe Roldán, s'adapte parfaitement aux peuples américains, « car c'est la plus grande nation du monde quant au nombre, étant donné la grandeur de la terre occupée ». Laissant ensuite de côté les « autorités » bibliques, Roldán fonde sa troisième raison sur « la langue et la façon de parler des Américains, qui est un latin corrompu ». En effet, assure l'auteur du manuscrit, dans la langue américaine on retrouve « nombre de vocables de la langue hébraïque, avec la même signification et la même prononciation ». Les exemples donnés à ce sujet sont aussi nombreux que disparates. Pour commencer, les noms de lieux : « Cuba est un nom hébraïque, [et il s'explique] par le fait que probablement le premier cacique qui la découvrit et la peupla se nommait ainsi » ; de façon analogue, Haïti dérive de « Aith, qui est un nom hébraïque » ; et encore, un fleuve de cette île s'appelle Hayna, et « en hébreux Hain veut dire source ». Ensuite, les noms de personne : leur « Yones dérive de Yoan ; Yaque de Jacob ; de la même manière que nous le déformons, et qu'à partir de Jacob nous disons Jaque[6] » ; « parmi les prénoms de femme, nous trouvons Ana, Marion, Sara, Mara, qui sont des prénoms feminins hébraïques. Parmi les prénoms d'hommes, ils comptent Cahaii, de Cahat, Maiei, de Moysi[7] ». On trouve enfin d'autres affinités linguistiques, plus curieuses encore : « Cacique dans leur langue dérive de l'hébreu Acasin, qui veut dire principe ou hauteur : et en effet chez eux le cacique est le personnage le plus haut en rang et en autorité, celui qui domine et commande[8] » ; « ils appellent charibe [...] les *indios* qui mangent de la chair humaine, et ce mot dérive de Carita, qui signifie *occursus ignis*, lame de feu qui brûle tout là où elle passe : car en vérité ces Charibe mangent les *indios* et les tuent et les pillent, et à cause d'eux ces terres se dépeuplent, et ils détruisent et brûlent tout sur leur chemin[9] ». La quatrième raison se fonde sur les affinités de coutumes : « toutes les qualités et les conditions et les signes que l'on trouve dans les Saintes Écritures à propos des dix tribus d'Israël, de leurs rites et cérémonies, on les retrouve en totalité ou pour la majeure partie parmi ces *indios* », bien qu'« un grand laps de temps se soit écoulé [...] depuis qu'ils se séparèrent de Dieu et qu'ils oublièrent l'observance de la vraie loi, des Écritures et des textes anciens ». En effet, assure Roldán, « on pratique chez eux la circoncision ; les ablutions quotidiennes et abondantes dans la mer, les fleuves, les sources et les étangs ; l'interdiction de toucher les morts ; l'usage de répudier leurs femmes et de se marier avec d'autres, et leurs femmes de même ; l'habitude de la part des caciques et grands seigneurs d'avoir beaucoup d'épouses, comme on lit de cer-

tains Pères de l'Ancien Testament ». S'il s'agit là de caractéristiques communes à tout le peuple hébreu, d'autres, encore présentes dans le Nouveau Monde, sont propres à sa partie dégénérée, tombée dans l'idolâtrie. « Dans la Nouvelle-Espagne et ailleurs on sacrifie des enfants aux idoles et aux démons ; ils possèdent de grands temples ; ils font des sacrifices sur les montagnes, dans les forêts, sous les arbres feuillus. Ils pratiquent l'usure et l'idolâtrie, ils se dévorent les uns les autres ». Autant de pratiques qui sont évoquées dans la Bible parmi celles auxquelles se seraient adonnées les dix tribus d'Israël lorsqu'elles s'étaient éloignées de Dieu[10]. Mais la Bible ne manque pas de faire suivre à la description de ces péchés la prévision de l'implacable vengeance divine qui frapperait les dix tribus : prévision qui, pouvant être constatée à présent dans la condition des Américains, constitue selon Roldán la cinquième et dernière raison pour soutenir que ces derniers descendent de la partie maudite du peuble hébreu. Dans les dix tribus du Nouveau Monde, en effet, a pris corps « ce qui avait été prophétisé sur ce peuple dans l'Écriture Sainte, concernant son idolâtrie, ses péchés, l'éloignement de Dieu, le fait qu'ils aient oublié Dieu et sa loi, les calamités, les châtiments et les souffrances qu'ils devaient supporter pour leurs fautes ». Le texte sacré avait annoncé aux enfants dégénérés d'Israël qu'ils seraient « frappés de terribles ulcérations aux genoux et aux jambes », et Roldán ne doute point, en observant les Américains, qu'il s'agisse du « mal des bubons [ou syphilis] dont souffrent ces gens, et qui avait contaminé les Espagnols, et d'Espagne s'était propagé en d'autres pays ». Mais surtout l'assujettissement, la servitude et la destruction qu'avaient subis les Américains correspondent littéralement aux prophéties bibliques. Celles-ci avaient prévu qu'« ils seraient maudits et faits prisonniers, qu'on leur prendrait leurs terres, leurs maisons, leurs trésors et bijoux, et que leurs femmes, filles, fils seraient faits prisonniers et vendus quelque part dans le monde : que des étrangers jouiraient de leurs biens [...] ; que des hommes très audacieux viendraient de très loin, des derniers confins de la terre, comme des aigles qui volent avec puissance et furie, et ne respecteraient pas les vieux ni n'auraient pitié des enfants ; qu'ils devraient servir des gens étrangers qui les traiteraient impitoyablement, dans la faim, la soif, l'épuisement, la nudité, jusqu'à ce qu'ils fussent consumés, détruits, décimés pour les grands péchés qu'ils avaient commis contre Dieu ; que toujours ils seraient frappés par la calomnie et qu'on utiliserait tous les prétextes pour les opprimer et les maltraiter ; et que personne ne pourrait les délivrer et les sauver tant qu'ils ne seraient pas consumés et décimés[11] ». Mais si les prophéties bibliques décrivent avec précision la condition actuelle des *indios*-hébreux, il est possible aussi de tirer d'elles, selon Roldán, une indication quant à leur sort futur. Les Écritures Saintes assurent qu'« après toutes ces vicissitudes, le Seigneur aura pitié d'eux et qu'il consolera et convertira à la sainte foi catholique ceux qui auront survécu aux calamités ». Alors, « il y aura grande amitié avec eux, et ils passeront leur temps à visiter le Saint Sépulcre de Jérusalem comme des chrétiens ». De surcroît, « le Seigneur visitera et châtiera ceux qui [les] ont maltraités, décimés, spoliés, détruits et dévastés ». Tout cela,

cependant, comme le précise Roldán en conclusion de son manuscrit, « devrait s'accomplir à la fin du monde, ou lorsqu'elle sera proche, [quand] après qu'aura été convertie la gentilité, il faudra sauver les reliques d'Israël[12] ».

Que la théorie de Roldán eût ses racines dans le milieu des *conquistadores* et des colons espagnols, ou du moins qu'elle y trouvât le terrain le plus fertile pour sa diffusion, cela est démontré par le témoignage d'un franciscain, Motolinía, l'un des douze premiers évangélisateurs du Mexique. Dans un manuscrit de 1541, celui-ci nous informe que, eu égard au problème des origines des Américains, certains Espagnols « affirment qu'ils descendent des Hébreux, en raison de certaines causes et conditions qu'ils observent chez eux ; mais l'opinion la plus commune est qu'ils sont tous des Gentils[13] ». D'où il s'ensuit – si on passe sur l'évaluation statistique, probablement conditionnée par une prise de position implicite de l'auteur – que dès les années 1540 la théorie judéogénique était soutenue en opposition et en alternative à toute hypothèse attribuant aux Américains une origine païenne.

De ce même milieu colonial espagnol – et d'un de ses porte-parole les plus qualifiés – provient un témoignage d'adhésion plus tardif à la théorie judéogénique. Il remonte à 1572, lorsque Sarmiento de Gamboa, dans l'ouvrage que lui avait commandé le vice-roi du Pérou Francisco de Toledo, identifie l'île de Catigara, découverte par lui dans l'océan Pacifique, avec la terre où jamais ne se posa pied d'homme dont parle le livre IV d'Esdras, et par conséquent, ses habitants avec les Hébreux des dix tribus[14].

Plutôt que par son contenu spécifique, qui n'apporte pas d'éléments nouveaux à la théorie ici examinée, le témoignage de Sarmiento de Gamboa devient significatif à cause de la personnalité de son auteur. C'est de manière bien différente que la thèse judéogénique sera accueillie et développée, huit ans plus tard, dans le texte d'un métis mexicain – le dominicain Diego Durán –, texte resté inédit, comme le précédent, jusqu'à une époque récente[15]. Durán s'inspire à l'évidence du manuscrit de Roldán, qu'il ne fait souvent que paraphraser ou reprendre littéralement. Mais par rapport à sa source, qu'il ne cite jamais, Durán n'a pas, loin s'en faut, une attitude passive. Non seulement il modifie et précise certaines argumentations de Roldán, tout en en écartant d'autres, mais il ajoute de nouveaux arguments, fondés le plus souvent sur ces traditions indigènes que sa condition de métis lui permet de connaître avec précision. Il prend la précaution d'éviter toute référence explicite au livre IV d'Esdras – apocryphe – pour mettre en avant l'autorité indiscutable du *Livre des Rois*[16]. En conséquence, les témoignages bibliques censés prouver la migration des dix tribus depuis l'Assyrie jusqu'au Nouveau Monde s'en trouvent affaiblis, mais Durán compense cette perte par une nouvelle preuve de ce long voyage retrouvée dans les traditions indigènes. Il déclare avoir eu confirmation, « par certains vieillards d'un très grand âge », du fait que « cette nation indienne [est] venue de régions étrangères très lointaines, et que pour atteindre cette terre elle a parcouru un long et difficile chemin, qui a duré des mois et des années… [17] ». Cette même tradition, il

l'avait retrouvée « dans leurs anciennes peintures, illustrant les grandes souffrances, la faim, la soif, la nudité et bien d'autres afflictions qu'ils eurent à endurer au cours de ce voyage, jusqu'à ce qu'ils atteignissent cette terre et qu'ils la peuplassent[18] ». S'il pouvait subsister un doute sur l'interprétation du *Livre des Rois* visant à montrer que le Nouveau Monde était bien le but du voyage entrepris par les dix tribus, toute hésitation aurait dû tomber après le recoupement fourni par Durán. On ne pouvait plus mettre en doute le fait que la Bible fît allusion au Nouveau Monde en décrivant le parcours des dix tribus, puisqu'on avait retrouvé un souvenir précis de ce même voyage dans la mémoire des habitants du Nouveau Monde.

Un autre changement significatif introduit par Durán dans les argumentations de Roldán est l'abandon complet de ce que ce dernier avait exposé comme « troisième raison » en soutien de la thèse judéogénique. Il est évident que les analogies étymologiques désinvoltes de Roldán paraissent à Durán, à la lumière de son excellente connaissance de la langue mexicaine (et peut-être de son ignorance probable de l'hébreu), tout sauf convaincantes. Mais dans ce cas encore, Durán ne renonce pas à une argumentation sans la remplacer par une autre, plus convaincante à ses yeux. Si les analogies entre la langue américaine et la langue hébraïque ne méritent pas qu'on y prête attention, en revanche les affinités surprenantes entre les croyances et traditions mexicaines et celles biblico-hébraïques sont, selon Durán, du plus grand intérêt. Par exemple, les indigènes racontent l'histoire d'un « grand personnage » qui, « après avoir enduré de grandes afflictions et persécutions de la part des habitants de la terre, rassembla tous les gens de son peuple et les persuada de s'enfuir vers une terre où ils pourraient trouver la paix, se [dérobant] à la persécution ; et, devenu chef de ce peuple, il se rendit au bord de la mer, et avec une verge qu'il tenait dans sa main, il frappa un coup sur l'eau et soudain la mer s'ouvrit et par là passèrent lui et ceux qui le suivaient ; tandis que ses ennemis, voyant ce passage ouvert, s'y engouffrèrent, mais la mer se remit en place immédiatement, et d'eux on ne sut plus rien ». Il est évident, observe Durán, que les indigènes, avec cette tradition, « relatent de manière claire et précise » l'exode d'Égypte du peuple d'Israël guidé par Moïse et la traversée de la Mer Rouge. Or, si l'on admet, comme il se doit, que lorsqu'ils apprirent de telles traditions aux Américains, « leurs ancêtres ne leur transmirent qu'un souvenir de l'Écriture Sainte », il faut aussi en conclure, selon Durán, qu'« on ne peut espérer de démonstration plus claire du fait que ceux-ci étaient des Hébreux[19] ». D'ailleurs – ajoute le dominicain – nombre de recoupements du même genre conduisent à cette conclusion. Il raconte aussi avoir vu représentée, dans une peinture mexicaine, une pluie « comme de sable ou grêle très fine ». Les indigènes, interpellés, expliquèrent que « longtemps auparavant, durant le trajet pour atteindre cette terre, il avait plu du sable du ciel sur leurs ancêtres ». Durán pense pouvoir conclure qu'« il s'agit de la manne avec laquelle Dieu les nourrit dans le désert, comme le raconte le chapitre XVI de l'Exode[20] ». Mais il y a plus. Durán affirme avoir interrogé un vieil indigène « très érudit dans les choses

anciennes » au sujet de la création du monde, et avoir reçu en guise de réponse une fidèle paraphrase des deux premiers chapitres de la Genèse, assortis de quelques allusions aux géants et à la tour de Babel. Et encore une fois, sans que l'effleure le moins du monde l'idée que l'indigène lui répondait ainsi ce qu'il avait appris des missionnaires, Durán voit là une preuve irréfutable du fait que, connaissant, fût-ce de façon approximative et déformée, « les choses de la Bible et ses mythes », « ces indigènes [...] sont du lignage du peuple élu de Dieu[21] ». Mais, naturellement, de la partie corrompue et déchue de ce peuple. Pour conforter cet aspect, Durán cite à nouveau les « rites, les idolâtries et les superstitions » que déjà Roldán estimait être communs aux Américains et aux dix tribus d'Israël. Des cultes célébrés sur les montagnes et sous les arbres aux sacrifices d'enfants et jusqu'aux pratiques cannibales, « tout reprend les cérémonies judaïques des dix tribus d'Israël ; tout est exécuté avec les superstitions et les rituels les plus imposants que l'on puisse imaginer[22] ».

Enfin, c'est encore à Roldán qu'il emprunte l'idée d'appliquer aux peuples du Nouveau Monde les prophéties bibliques concernant les dix tribus. Durán constate que la prophétie d'Osée selon laquelle les dix tribus « seraient multipliées par Dieu comme le sable de la mer », s'est « clairement et manifestement » réalisée dans les populations américaines, car « on voit combien grande a été la multiplication puisqu'elles ont occupé la majeure partie du monde ». Toutefois, pour bien voir « combien surprenant et digne d'admiration était le nombre de gens qui s'y trouvait » – précise opportunément Durán – il ne faut pas prendre en compte la situation démographique de l'Amérique des années 1570, qui n'était guère florissante, mais plutôt celle d'« avant la grande épidémie [...] à la suite de laquelle tant de gens avaient trouvé la mort qu'il ne resta [pas même] un tiers des *indios* qui habitaient cette terre, sans oublier de compter l'innombrable multitude d'hommes, femmes et enfants que les Espagnols avaient tués peu de temps auparavant, lors de la conquête[23] ».

C'est précisément l'extermination massive des *indios* qui constitue pour Durán une preuve de leur exceptionnelle densité au moment de la découverte, et donc du fait que la prophétie biblique se référait bien au Nouveau Monde. Par cette précision, la prophétie d'Osée se trouve reliée de manière plus explicite à d'autres prophéties bibliques – celles déjà évoquées par Roldán – relatives au « très rigoureux châtiment promis par Dieu à ces dix tribus qui s'étaient éloignées du culte du vrai Dieu dont elles avaient reçu tant de bienfaits, à cause de leurs grands péchés, et abominations et idolâtries épouvantables ». En effet, insiste Durán, il ne saurait y avoir d'« autorité et raison plus grandes pour nous faire comprendre que ces *indios* sont des Juifs et qu'ils descendent de ces derniers », puisqu'on constate qu'« après qu'ils se furent multipliés comme les grains de sable de la mer [...], Dieu, ne pouvant plus supporter leur abomination, leurs actions scélérates et leur idolâtrie, avait introduit des gens étrangers, comme des aigles venant des confins de la terre, qui, sans le moindre respect pour les vieillards, les infirmes, les enfants et les femmes, les détruisirent et exterminèrent

sans pitié aucune, en les gardant dans la faim, la soif, la nudité et la fatigue incessante jusqu'à ce qu'ils fussent décimés[24] ».

En reconnaissant dans le destin des populations américaines l'accomplissement de toutes les malédictions bibliques, l'accord de Durán avec Roldán est parfait : le texte de 1579 est à cet égard une simple paraphrase de celui de 1540. Un seul aspect, à peine évoqué dans ce dernier manuscrit[25], trouve dans le traité de Durán un plus ample développement : « Parmi tous les maux que Dieu promit à ce peuple – rappelle Durán – il y a un cœur lâche, pusillanime et craintif ». Cette malédiction aussi, bien entendu, se trouve réalisée parmi les habitants du Nouveau Monde. Durán en veut pour preuve la façon dont s'est déroulée la conquête du Mexique, quand Cortés, ayant débarqué « avec à peine trois cents hommes », a soumis très facilement les « millions d'*indios* » qui peuplaient le pays. Cet événement déconcertant cesse d'être tel dès que l'on reconnaît dans les *indios* les derniers restes des dix tribus d'Israël. Tout se révèle alors « conduit entièrement par la main du Seigneur Suprême », et il devient manifeste que c'est « sa volonté divine qui décida que s'accomplît ce qui avait été annoncé à ce peuple par les Écritures, et que trois cents hommes pussent en défaire des millions, lesquels avaient un cœur si craintif et couard qu'ils s'enfuyaient devant les trois cents[26] ».

Comme chez Roldán, après la constatation des châtiments présents qui frappent les *indios*-hébreux, ne manque pas chez Durán une lueur d'espoir dans leur salut futur. Puisque nous « voyons réalisés en ces populations misérables toutes les peines, les afflictions et les châtiments qu'ils ont mérités pour leur mauvaises actions, abominations et idolâtries, montre-nous, ô Seigneur – s'exclame Durán – la divine miséricorde et la vraie conversion à ta sainte foi catholique que la Sainte Écriture leur promet également, avec la gloire et la louange, devant tous les peuples… [27] ». Il y a chez Durán un accent plus optimiste : les châtiments qui devaient frapper les *indios* semblaient désormais approcher de leur fin, leur conversion devrait être imminente. Mais la logique du discours est la même : seul un présent de punition rigoureuse peut préparer un futur plus ou moins proche de rédemption pour les *indios*.

Les manuscrits de Roldán et de Durán contiennent sans aucun doute les élaborations les plus riches et organiques du thème judéogénique au XVI[e] siècle. Ils suffiraient déjà à fournir les éléments d'une interprétation de la signification historique de cette doctrine. Mais pour que cette signification ressorte avec plus d'évidence, il ne faut pas négliger deux autres témoignages sur la diffusion de la théorie au cours de ce siècle. Le premier est l'œuvre de José de Acosta. Celui-ci consacre un chapitre de son *Historia natural y moral de las Indias* à démontrer « que l'opinion répandue selon laquelle les *indios* descendent du lignage des Juifs est fausse[28] ». Déjà, le simple fait que ce jésuite définisse cette opinion comme étant « répandue » est significatif, surtout si l'on considère qu'en 1590, lorsqu'Acosta rédigeait son ouvrage, nul n'avait encore soutenu officiellement, en Espagne, la théorie judéogénique. Celui d'Acosta est le premier livre imprimé

qui en traite expressément, bien que de façon critique et dépourvue des éléments prophétiques qui la caractérisent. Mais le témoignage d'Acosta contient un autre élément digne d'attention : il enregistre une série d'affinités de caractère et de coutume – sur lesquelles nous nous arrêterons plus tard – que, selon lui, « le vulgaire considère comme l'indice certain [de ce] que les *indios* dérivent du lignage des Juifs[29] ». Cette définition de la théorie judéogénique comme opinion du « vulgaire » est significative : à quel « vulgaire » Acosta fait-il allusion, sinon à celui des colonies américaines, c'est-à-dire au milieu des *conquistadores* – qui s'oppose au milieu cultivé des fonctionnaires de la couronne et des missionnaires ? Il n'est donc pas illégitime de voir dans le témoignage d'Acosta une confirmation, d'une part, de la grande diffusion de cette théorie au XVI[e] siècle, bien qu'elle n'ait pas fait l'objet d'une expression littéraire officielle, et, d'autre part, de sa circulation surtout dans les Amériques.

Une confirmation analogue se trouve dans le témoignage du franciscain Juan de Torquemada. Dans l'ouvrage où il relate son expérience de missionnaire dans la *Nueva España*, paru en 1615, Torquemada rappelle que « d'aucuns ont soutenu que [les *indios*] sont des Juifs[30] ». Et, sans faire référence à des versions de la théorie parues au XVII[e] siècle – que nous examinerons plus tard –, il rapporte les « cinq raisons » sur lesquelles s'appuyait l'hypothèse judéogénique, en les réfutant l'une après l'autre. Cet exposé des « cinq raisons » n'est qu'une transcription littérale du manuscrit de Roldán[31], avec une seule variante relative à la « cinquième raison », celle qui contient les prophéties de destruction qui devaient se réaliser avec les *indios*-juifs. Cette « raison » est totalement omise par Torquemada, au motif, peu plausible, qu'étant « fondée sur de nombreux passages de l'Écriture Sainte », elle eût requis une réfutation trop longue, avec le risque, par conséquent, d'une excessive « prolixité[32] ». En réalité, Torquemada ne fait que suivre l'exemple d'Acosta, dans l'espoir qu'en passant sous silence l'élément essentiel la thèse judéogénique perdrait de son intérêt et de sa crédibilité. Que l'intention de Torquemada fût de neutraliser la signification idéologique de la théorie, cela se déduit aussi de son effort significatif de retrouver une autre filiation des « cinq raisons » de Roldán. « Ces raisons – explique-t-il – je les ai retrouvées dans un document contenant certaines clauses du testament de don Bartolomé de Las Casas, qui fut évêque du Chiapas ; c'est pourquoi, les deux textes étant écrits dans un même langage, et avec un style qui est constant dans tous ses écrits, je crois que cette idée lui appartient[33] ». Il est clair que cette attribution n'était possible qu'en éliminant, comme le fait Torquemada, la « cinquième raison » de Roldán, et aussi que l'hypothèse d'une adhésion de Las Casas à la théorie judéogénique servait à dissocier celle-ci des conséquences pratiques à l'égard des *indios*, qu'en revanche les partisans de la théorie avaient tout intérêt à réaffirmer.

2- La théorie judéogénique et la destruction des Indes

L'erreur d'attribution de Torquemada, comprise dans sa signification négative, prend valeur d'indice des intentions réelles et des objectifs concrets des partisans de la théorie judéogénique. En effet, il existe bien une relation avec Las Casas, mais elle est d'une tout autre nature que celle supposée par Torquemada. À l'évidence, il y a des éléments communs entre le tableau de la réalité américaine présenté par Las Casas et celui que retrace la théorie judéogénique. Mais l'interprétation qui en est donnée est opposée.

Il suffit, pour s'en rendre compte, d'examiner le texte le plus synthétique et populaire rédigé par l'évêque du Chiapas, la *Brevísima relación de la destruición de las Indias*, composé essentiellement, comme on sait, en 1542[34]. De même que la théorie judéogénique considère comme un élément caractéristique l'exceptionnelle multitude des *indios*-juifs, conforme à la prophétie d'Osée, Las Casas souligne que « les îles innombrables » des Indes étaient, au moment de la découverte, « les plus peuplées d'indigènes [...] que toute autre terre dans le monde » ; et que la terre ferme était « pleine de gens comme une ruche [...] [si bien] qu'il semble que Dieu ait placé dans cette terre toute l'abondance ou la majeure partie de tout le genre humain[35] ». Mais, comme dans la théorie judéogénique, dans la théorie lascasienne la surabondance démographique originaire est mise en relation avec le caractère destructeur de la conquête espagnole. L'image évoquée par Las Casas pour décrire cette violence destructrice rappelle tout à fait celle de « l'aigle venu des confins de la terre » qui revient sans cesse chez les tenants de l'hypothèse hébraïque. « Les Espagnols se ruèrent sur ces brebis paisibles – écrit Las Casas – [...] tels des loups ou des tigres ou des lions féroces et affamés depuis des jours. Et ils n'ont fait, depuis quarante ans et encore aujourd'hui, que les déchirer, les tuer, leur infliger des souffrances et des tourments, les détruire avec des formes de cruauté toujours nouvelles, diverses, étranges, jamais vues ni entendues auparavant[36] ». Mais si le tableau cruel et destructeur de la conquête est identique, le jugement qui est porté sur elle est opposé. Pour la théorie judéogénique, la destruction des *indios* a été voulue par Dieu pour les punir de leur péchés et de leur idolâtrie, et les Espagnols ne sont que l'instrument docile du dessein providentiel. Selon Las Casas, en revanche, les *indios* n'ont aucune faute à expier, car il s'agit des êtres « les plus simples, incapables de perversité et d'hypocrisie, très obéissants et fidèles [...], les plus humbles, les plus patients, pacifiques et paisibles, ignorant le ressentiment et la duplicité, les moins bagarreurs et querelleurs, les plus incapables de rancœur, de haine, de désir de vengeance qu'il y ait au monde[37] ». En revanche, toutes les fautes retombent sur les « agissements infernaux des chrétiens », qui selon Las Casas se sont rendus coupables de l'extermination de « plus de douze millions d'âmes, hommes, femmes, enfants ». Et comme « la cause pour laquelle les chrétiens ont tué et détruit [...] un si grand nombre d'âmes a été uniquement le désir de l'or et d'accumuler des richesses en très peu de temps[38] », leurs prétendues « conquêtes » ne sont en réalité que des actions « iniques, despotiques, condamnées, détestées et maudites

par toute loi naturelle divine et humaine[39] ». Mais de même qu'on ne saurait invoquer quelque raison que ce soit en faveur des *conquistadores* que « l'avidité et l'ambition ont fait dégénérer de leur état d'êtres humains[40] », on ne peut accorder de circonstances atténuantes à ceux « qui ne font aucun cas du fait que l'on verse indûment une si énorme quantité de sang humain et que l'on dépeuple ces terres immenses de leurs habitants et propriétaires naturels, en tuant des millions d'hommes, et en s'emparant de trésors incomparables… » On peut encore moins partager l'avis de ceux qui – comme les tenants de la théorie judéogénique – prétendent justifier la conduite des *conquistadores* par un dessein divin préétabli. La volonté de Dieu vise clairement, selon Las Casas, à la sauvegarde des *indios* et non à leur destruction, et c'est la couronne espagnole qui, contre les *conquistadores*, instruments directs du démon, doit se faire l'interprète de la volonté divine. Car, rappelle Las Casas, les hommes « de ce monde immense et nouveau des Indes [ont été] donnés et confiés par Dieu et son Église aux rois de Castille afin que ceux-ci les régissent et gouvernent, les convertissent et les fassent prospérer temporellement et spirituellement[41] ». Si l'on peut attribuer à l'esprit divin un projet de destruction, il concernerait, selon Las Casas, plutôt que les *indios* innocents, leurs oppresseurs coupables : par la faute de ces derniers, on peut craindre pour l'Espagne que « Dieu ne la détruise pour les très graves péchés commis contre la foi, l'honneur et son prochain[42] ».

On ne peut s'empêcher de reconnaître un parallélisme négatif étonnamment précis reliant et opposant à la fois les thèses de Las Casas et celles de la théorie judéogénique. Celle-ci se présente donc comme une réponse à la polémique lascasienne contre les *conquistadores* ; réponse qui, tout en faisant siens les accents prophético-providentiels de l'« apôtre des Indes », les détourne à l'avantage de la conduite des *conquistadores*, les mettant à l'abri de toute condamnation morale et religieuse en vertu d'un décret divin supposé entraîner la destruction des *indios*. Ce n'est pas un hasard si cette réponse a été élaborée au début des années 1540, au moment culminant de la polémique lascasienne qui devait trouver une issue heureuse dans les *Leyes Nuevas*, et si elle a continué d'être reprise et perfectionnée tout au long du siècle par les milieux les plus directement liés à la *conquista*, lesquels s'efforçaient sans cesse et par tous les moyens d'arracher à la couronne un recul par rapport aux positions de 1542[43].

C'est justement en relation à la politique coloniale de la couronne que la théorie judéogénique prend une signification mieux définie. Avec l'avènement de Charles Quint comme gouverneur des Indes, le phénomène de dépeuplement de ces dernières, qui avait atteint, dans les quarante premières années de la conquête, les deux tiers de la population indigène, était perçu de plus en plus consciemment à la cour comme une atteinte aux intérêts de la couronne. Une ordonnance du 17 novembre 1526 avait déjà stigmatisé le comportement des *conquistadores* « en raison des mauvais traitements infligés aux *indios* habitant les dites îles et la terre ferme de la mer Océane, ainsi que pour les travaux pénibles et excessifs qu'ils leur imposaient dans les mines pour en extraire de l'or, dans la

pêche des perles et en d'autres tâches exécutées pour leur profit, en les exploitant immodérément et sans leur fournir les vêtements et la nourriture nécessaires à leur subsistance, les traitant avec cruauté et haine, pis que s'ils fussent des esclaves : traitements qui dans l'ensemble ont causé et causent encore la mort de nombre d'entre eux, en de telles proportions que bien des îles et des lieux de la terre ferme sont restés déserts et sans population aucune [...] , ce qui a constitué également un grand obstacle à la conversion des *indios* à notre sainte foi catholique, un empêchement à ce qu'ils parvinssent tous autant qu'ils étaient à la vraie connaissance de la foi, et cela a été un grave manquement vis-à-vis de Dieu notre Seigneur [...][44] ».

Si telles sont les motivations idéologiques des préoccupations de Charles Quint, point n'est besoin de spéculer sur la sensibilité philantropique de l'empereur pour en découvrir les motivations réelles. Dès 1523, Charles Quint avait déclaré qu'il était « juste et raisonnable que les *indios*, pacifiés et réduits à l'obéissance et à la vassalité, nous servent et payent un tribut en reconnaissance de notre seigneurie et du service auquel ils sont tenus en tant que nos sujets et vassaux[45] ». La destruction des *indios* était concrètement perçue à présent comme une perte pour les caisses royales. Mais ce n'était pas la seule destruction des *indios* qui produisait cet effet : les caisses de l'État subissaient un dommage comparable lorsque les *indios* étaient confiés en *encomienda* au *conquistador*, car la même ordonnance citée plus haut devait admettre que les *encomenderos,* et non pas la couronne, étaient les bénéficiaires des tributs des *indios* qui leur étaient confiés, afin de leur permettre d'« accomplir les tâches qui leur incombaient[46] ». Si l'on ajoute à cela le fait incontestable que l'*encomienda* était une des principales causes de l'effective destruction des indigènes, on comprend pourquoi la politique de « défense » des *indios* et la lutte contre les tendances centrifuges des *encomenderos* fussent, dans l'optique de la couronne, deux aspects indissociables du même problème. D'ailleurs, ils sont perçus de la même façon dans ce qu'on peut considérer le manifeste programmatique de la lutte contre l'*encomienda* – le mémoire rédigé, à la fin de la deuxième décennie du siècle, par le prédicateur royal Miguel de Salamanca à l'intention du Conseil des Indes[47]. « La cause de la totale destruction de ces terres – écrit le dominicain – c'est l'*encomienda* des *indios* telle qu'elle est pratiquée actuellement, à savoir l'actuel mode d'organisation qui, exploitant le travail [des *indios*], fait en sorte que tout le profit que l'on tire de leur labeur aille aux *encomenderos*[48] ». Dans ce même mémoire sont mis en évidence avec une singulière lucidité les réels dangers de l'*encomienda*. Celle-ci, explique Miguel de Salamanca, « va à l'encontre des intérêts du roi notre seigneur [...] car elle lui retire ce qui le rendrait grand seigneur, c'est-à-dire la multitude du peuple en quoi consistent, selon l'Écriture, la gloire et la puissance d'un roi ; et encore, elle lui soustrait les richesses et les fruits de cette terre qui l'enrichiraient, lui et tous ses royaumes [...] ; elle lui soustrait [en somme] le juste et véritable titre et la domination sur ces terres qui lui revient et qu'il pourrait exercer sans cette invention [de l'*encomienda*][49] ».

Toutes ces conséquences négatives pour la couronne dérivent de ce que l'*encomienda*, étant basée sur un rapport de dépendance personnelle, « prive les *indios* de leur liberté et les rend esclaves, ce qui n'est permis ni par le droit divin ni par le droit humain ». Il est bien vrai, continue le mémoire, que l'*encomienda* ne se proclame pas ouvertement comme une forme de servitude, et que les mêmes lois qui établissent cette institution accordent aux *indios* la liberté : mais – observe Salamanca – « si leurs vies, leurs activités, leur travail, les fruits qui en dérivent, tout appartient à d'autres, à ceux qui les gardent en *encomienda*, je ne sais où se trouve la liberté des *indios* : elle est bien écrite dans les lois, mais ceux qui devraient en jouir n'en bénificient pas[50] ». Cette observation conduit au cœur du problème que la couronne aurait dû affronter. D'un côté, la destruction des *indios* n'aurait pu être évitée que si leur liberté était reconnue : « notre intention a toujours été – proclame Charles Quint en 1525 – de placer les *indios* habitants de ces terres dans un état de liberté qui leur permette de vivre dans l'ordre et d'être instruits dans les choses de notre sainte foi catholique, d'être attirés vers elle et soulagés dans leur travail afin qu'ils puissent se conserver et multiplier, sans avoir à subir la décimation qu'ils connaissent aujourd'hui[51] ». Mais de l'autre, la liberté des *indios* resterait lettre morte si elle n'était protégée activement contre les vexations des *conquistadores*. Pour la protéger, il fallait donc abolir *l'encomienda* et, en outre, remplacer cette forme de servitude personnelle par un efficace contrôle sur les *indios* de la part des appareils de l'État.

Une alternative à *l'encomienda* – ainsi qu'à tout autre rapport de dépendance personnelle – se présentait sous la forme féodale de la libre vassalité, instituant un rapport juridictionnel et tributaire direct entre la couronne et ses nouveaux sujets d'outre-mer. C'est précisément cette alternative qui trouve dans les *Leyes Nuevas* de 1542 son expression juridique la plus accomplie. Ayant constaté que l'introduction de *l'encomienda* « avait été suivie de désordres dans le traitement des *indios* », le souverain dispose qu'aucun indigène ne soit plus soumis à ce régime, et que, à la mort des actuels *encomenderos*, leurs *indios* « soient placés sous le pouvoir de notre royale couronne[52] » pour être « bien traités et instruits dans les choses de notre sainte foi catholique, [...] tels les libres vassaux qu'ils sont[53] ». Les habitants des territoires d'outre-mer – précise encore Charles Quint l'année suivante – sont à considérer « comme nos libres vassaux, au même titre que ceux de nos royaumes [européens] », et en tant que tels, « [les Espagnols] ne doivent leur faire aucun mal ni leur causer dommage dans leur personne et dans leur biens, ni leur dérober chose aucune contre leur volonté, excepté les tributs qui leur sont imposés conformément à nos dispositions et ordonnances[54] ».

On connaît le mécontentement que suscitèrent ces positions législatives parmi les *conquistadores*, mécontentement qui, débouchant sur la rébellion ouverte de Pizarro, non seulement obligea le souverain à révoquer, après deux ans, la disposition la plus radicale et significative des *Leyes Nuevas* – à savoir l'abolition de l'*encomienda*[55] – mais qui aurait empêché pendant longtemps que les orientations législatives de 1542 ne trouvassent une effective réalisation dans

le Nouveau Monde. On peut estimer que la théorie de l'origine hébraïque des Américains a été une des expressions culturelles de ce mécontentement. Le fait qu'il s'agisse d'une théorie qui avait circulé en Espagne, tout au long du XVIe siècle, exclusivement sous forme manuscrite, prend, sous cet éclairage, une signification précise. C'est sans aucun doute une théorie qui s'oppose nettement – bien que de façon indirecte et sous la forme apparemment « neutre » de l'exégèse biblique – à l'esprit des *Leyes Nuevas* – pour en empêcher, d'abord, la formulation, puis pour faire obstacle à son application concrète dans la réalité coloniale du Nouveau Monde. Cette théorie, non seulement légitimait dans une perspective providentielle cela même que les lois promulguées par Charles Quint déclaraient illicite – l'assujettissement personnel des *indios*, l'exploitation de leur travail forcé, la spoliation de leurs richesses ; non seulement elle niait que la destruction des *indios* fût un obstacle à leur conversion, affirmant au contraire que la décimation était la condition requise dans le plan divin pour une conversion différée à la fin des temps, mais elle rendait également impossible de concevoir la vassalité libre des *indios* comme alternative au système de l'*encomienda*. Si les *indios* étaient des Hébreux, cette possibilité devenait caduque en vertu de la législation antijudaïque même qui était en vigueur dans le royaume ibérique. La couronne ne pouvait revendiquer pour les « Hébreux » du Nouveau Monde une condition de libres vassaux alors que, l'année même de la découverte de l'Amérique, elle avait promulgué l'« Édit général d'expulsion des Juifs d'Aragon et de Castille » qui refusait aux Juifs la condition de sujets étant donné leur obstination à vivre « dans le péché » et leur résistance envers tout abandon de « leur croyance et opinion maudite[56] ». C'était plutôt le comportement des *conquistadores* qui se trouvait légitimé par cet édit (et la campagne d'antisémitisme qui le suivit), pour peu que l'on acceptât l'hypothèse de la nature hébraïque des habitants du Nouveau Monde. D'autant que cette hypothèse semblait confirmée par une concordance qui n'avait pas manqué de frapper les imaginations lors de la découverte de l'Amérique. Christophe Colomb lui-même avait commencé la relation de son entreprise en observant qu'elle coïncidait non seulement avec la conquête de Grenade, mais aussi avec le moment où les Rois Catholiques « avaient chassé tous les Juifs hors de leurs Royaumes et Seigneuries[57] ». Coïncidence qui paraîtra à López de Gómara, cinquante ans plus tard, ouvertement voulue par la Providence « afin que les Espagnols se battent toujours contre les infidèles[58] » ; et qui, dans le premier ouvrage imprimé soutenant la thèse judéogénique – comme nous le verrons –, est soulignée par ces mots : « l'année où se termina la guerre des Espagnols contre les Maures, commença leur expédition contre les Indiens occidentaux, comme si c'était la mission des Espagnols que de vaincre les infidèles et les païens[59] ».

La thèse judéogénique devient donc un élément supplémentaire à l'appui du point de vue de ceux qui voyaient dans la conquête des Indes une poursuite de la *Reconquista* et de l'expulsion des Juifs d'Espagne. Mais selon ce point de vue, les rapports avec les *indios* devaient être des rapports de guerre, d'assujettisse-

ment et d'expulsion, ce que souhaitaient sans aucun doute les *conquistadores*, mais que le projet de la couronne visant à faire des *indios* des « libres vassaux » eût préféré éviter.

*3- Débat sur la nature de l'***indio***-hébreux*

Le premier ouvrage imprimé où est exposée la thèse que les Américains descendent des Hébreux est de 1580. Il ne s'agit pas, toutefois, d'un ouvrage espagnol mais de la *Chronographia* du théologien parisien et insigne hébraïste Gilbert Génébrard. Au cours du récit relatant l'« extrême infortune » qui frappa les dix tribus d'Israël « pour avoir abandonné le culte de Dieu que Moïse leur avait transmis », Génébrard exprime l'opinion que ces populations, après la captivité assyrienne, s'étaient dispersées vers l'Orient et vers le Nord, et que d'elles descendaient « les hordes de la Tartarie [60] ». Mais il ajoute : « il est probable qu'une partie d'entre elles ait peuplé l'Amérique ou les Indes occidentales ». Et ce pour quatre raisons. La première, d'ordre général, se fonde sur l'autorité d'un dénommé Rabbi Selomon selon lequel les dix tribus furent dispersées vers l'Orient. La deuxième, en revanche, se réfère au témoignage d'un contemporain de Génébrard, le moine cosmographe André Thevet. En 1575 celui-ci avait rapporté la découverte, dans les îles Açores, de pierres tombales portant des inscriptions en caractères hébraïques, tirant argument de cela pour confirmer « que le peuple hébreu a habité non seulement sur le territoire de la Judée, mais partout en ce grand univers [61] ». La troisième raison avancée par Génébrard, c'est le passage du IV^e^ livre d'Esdras où il est question de la migration des dix tribus vers une terre « où jamais ne séjourna le genre humain », passage qui, selon le théologien parisien, signifierait que les dix tribus, « ayant traversé l'Euphrate, auraient atteint la Tartarie déserte, et de là, cette terre inconnue vers le Groenland. En effet – explique l'auteur – on dit que de ce côté l'Amérique est ouverte et n'a pas de mer, tandis que des autres côtés elle est entourée par la mer comme une péninsule. Et même s'il n'en était pas ainsi, ils auraient pu rejoindre cette terre en traversant d'étroits bras de mer, ou encore des mers très vastes, vers des régions que seule la mer sépare de la Tartarie ». La quatrième raison, enfin, renvoie encore à la tradition hébraïque et à la Cabale qui, disant que les Hébreux étaient « enfermés », correspond bien au caractère insulaire ou péninsulaire de l'Amérique [62].

Après avoir exposé ces raisons, Génébrard ne tire de son hypothèse aucune conséquence : seules quelques concordances bibliques, s'ajoutant au témoignage de Thevet, semblent avoir poussé le célèbre hébraïste à la formuler. Cela n'empêche pas que cette hypothèse ait eu pour les indigènes américains une signification négative. En tant que partie des dix tribus d'Israël, les populations du Nouveau Monde sont tout de même présentées comme une descendance frappée par la malédiction divine. Descendance – comme l'avait soutenu Génébrard dans un texte à peu près contemporain de sa *Chronographia* – à laquelle il conve-

nait d'appliquer les mots de David « *convertentur ad vesperam, et famem patientur ut canes*[63] », mots qui constituent justement « une prophétie des malheurs des Hébreux qui errent de par le monde sans pouvoir se fixer, toujours dépendants[64] ».

Ce n'est donc qu'en apparence que la condition des *indios* n'est pas abordée, car le théologien n'aurait pu soutenir la provenance des Américains des dix tribus s'il n'avait jugé préalablement les souffrances et l'assujettissement des premiers comme une punition méritée et conforme au vouloir de la Providence. Ce jugement, d'ailleurs, semble parfaitement cohérent chez un partisan fanatique du parti pro-espagnol comme l'était ce docte moine français. Mais si tel est le jugement qui se cache derrière les argumentations érudites, la défense de la thèse judéogénique par Génébrard acquiert une motivation historique bien déterminée. L'année précédant la publication de la *Chronographia*, le parti anti-espagnol avait fait publier en français la *Brevisíma relación* de Las Casas avec le titre significatif de *Tyrannies et Cruautez des Espagnols, perpétrées es Indes occidentales qu'on dit Le Nouveau Monde*[65]. Les arguments que le dominicain y avait développés contre les *conquistadores* pour défendre les intérêts de la couronne d'Espagne prenaient ainsi une signification globalement anti-espagnole, se présentant comme une dénonciation radicale du caractère tyrannique du système colonial hispano-américain tout entier. À la lumière de cela, la théorie judéogénique de Génébrard ne peut manquer d'être considérée comme une réponse polémique du parti pro-espagnol. Pour défendre l'action coloniale de l'Espagne dans son ensemble, Génébrard utilise la même théorie que les *conquistadores* pour se défendre contre les accusations de Las Casas. Cette coïncidence n'est sans doute pas tout à fait fortuite. Il est vrai que Génébrard revendique pour lui-même le mérite d'avoir découvert l'origine hébraïque des Américains (« je m'étonne – souligne-t-il – que nul ne s'en soit aperçu [jusqu'ici][66] ») ; il est vrai aussi que les arguments qu'il avance en faveur de son hypothèse sont en grande partie originaux ; mais il est vrai également qu'il existe des analogies trop précises avec la tradition judéogénique qui circulait sous forme manuscrite dans les colonies espagnoles – comme l'application au Nouveau Monde du passage du pseudo-Esdras – pour qu'on puisse ne pas soupçonner le théologien parisien d'avoir eu quelque connaissance de cette tradition et d'avoir estimé opportun de l'accréditer par son autorité en vue de la transformer, de production semi-illégale contre la couronne espagnole, en une théorie défendant la légitimité de la politique de l'Espagne dans le Nouveau Monde.

Si l'ouvrage de Génébrard est le premier texte imprimé à l'appui de la thèse judéogénique – si bien que cette thèse elle-même sera souvent désignée, dans les répertoires espagnols du XVII[e] siècle, comme l'« opinion de Génébrard[67] » – le premier livre qui critique cette opinion est, comme nous l'avons déjà vu, celui de José Acosta, paru dix ans plus tard. Le jésuite espagnol ignore, ou feint d'ignorer les argumentations développées par Génébrard en faveur de la thèse judéogénique. Des preuves apportées par les partisans de cette dernière, il se limite à

rappeler, d'une part, le passage d'Esdras[68] déjà maintes fois utilisé, et, de l'autre, les « indices » sur lesquels le « vulgaire » fonde sa conviction. Indices qui consisteraient en une frappante affinité entre les caractères des Juifs et des *indios* – les uns comme les autres « craintifs et paresseux, très cérémonieux, retors et menteurs » – et dans le fait que les *indios* font usage de deux vêtements, « la chemise et la cape », très semblables à ceux qu'attribuent aux Juifs l'iconographie traditionnelle et la Bible elle-même.

Après avoir ainsi exposé les arguments de ses adversaires, Acosta peut amorcer sa critique en observant qu'« il n'y a là que des conjectures très superficielles et contenant plus d'éléments d'autoréfutation que de preuve ». Déjà l'exploitation du livre d'Esdras, selon Acosta, « contredit son intention bien plus qu'elle ne la favorise ». Se faisant fort des décisions du Concile de Trente qui avaient sanctionné l'inauthenticité du IV^e^ livre d'Esdras – si bien que dans l'édition sixtine de la Vulgate, parue elle aussi en 1590, il ne sera présenté qu'en appendice, bien distinct des livres canoniques – Acosta commence par discréditer la principale pièce à conviction biblique de la thèse judéogénique en se demandant, de façon retorse, « s'il fallait tenir compte des écritures apocryphes ». Mais même si on voulait le prendre en considération, le passage d'Esdras ne saurait en aucune manière concerner le Nouveau Monde à cause d'évidentes incongruités géographiques (et aussi d'autre nature), sur lesquelles Acosta s'attarde minutieusement[69]. Encore moins défendables sont pour lui les preuves basées sur l'affinité des coutumes, puisqu'il est possible de leur opposer des arguments contraires bien plus convaincants.

« Nous savons que les Hébreux utilisaient l'écriture – écrit à ce sujet le jésuite – alors que chez les *indios* il n'y en a pas trace. Les premiers étaient très attachés à l'argent, tandis que ces derniers n'y accordent aucune importance. Les Juifs, s'ils voient que l'un des leurs n'est pas circoncis, ne le considèrent pas comme un Juif ; les *indios* au contraire ne sont pas circoncis et n'ont jamais pratiqué ce genre de cérémonie, à l'inverse de beaucoup de peuples d'Éthiopie et d'Orient ». En somme, souligne Acosta, les Hébreux ont toujours été très liés à leurs traditions, si bien que, partout dans le monde, ils se sont toujours distingués des autres populations. Pourquoi auraient-ils oublié, dans le Nouveau Monde seulement, « leur origine, leur loi, leurs cérémonies, leur Messie, bref tout leur judaïsme ? ». Et enfin, pour ce qui est du caractère, il n'est pas vrai que tous les *indios* soient peureux, il s'en trouve au contraire de très courageux ; le goût des cérémonies n'est pas propre seulement aux Juifs et aux *indios*, mais il est commun à tous les païens, l'acuité de l'intelligence n'est pas caractéristique de tous les Américains, dont certains sont « d'une intelligence très lente et grossière[70] ».

Ces remarques apparemment hâtives sont destinées en réalité, à cause de l'autorité de celui qui les a formulées, à avoir une profonde incidence sur l'évolution ultérieure de la théorie judéogénique. Elles seront reprises et réélaborées par de nombreux auteurs plus ou moins influencés par Acosta[71], mais elles obligeront aussi les Espagnols désireux de défendre encore l'idée de l'origine juive des

Américains à fonder leurs affirmations sur de nouvelles pièces à conviction, répondant aux critiques du missionnaire jésuite. De sorte que le premier effet de ces critiques sera, paradoxalement, de renforcer la théorie judéogénique. Acosta, en faisant état pour la première fois de la théorie judéogénique dans un livre imprimé en Espagne, en avait fourni une version édulcorée, expurgée de ces accents violents de condamnation divine envers les *indios,* qui avaient constitué l'aspect le plus significatif de la tradition manuscrite[72]. Il s'agit probablement d'une ruse de jésuite pour éviter une polémique ouverte avec le parti des *conquistadores* et pouvoir le vaincre plutôt indirectement, en réfutant ses arguments sur la base de considérations « scientifiques » abstraites. Tactique raffinée, mais qui n'aurait pu éviter que les tenants de la théorie judéogénique, profitant du paravent de la dispute érudite, ne représentent à nouveau leurs thèses, non seulement avec des arguments plus aguerris, mais aussi sous une forme qui n'était plus seulement celle du manuscrit semi-clandestin. Peut-être ces considérations peuvent-elles aider à comprendre un fait à première vue surprenant : lorsque, en 1607, le dominicain Gregorio García, pour la première fois dans un livre imprimé en Espagne, soutient la théorie judéogénique, il le fait avec une telle conviction qu'il consacre à cette opinion, parmi les onze qu'il examine, un tiers du traité *Origen de los indios*[73]. Loin d'apparaître sur la scène de l'imprimerie comme une idée saugrenue ou à peine ébauchée, cette théorie s'y présente avec le caractère évident d'une tradition depuis longtemps établie. Tout aussi évident est le rapport entre l'élaboration de García et les remarques critiques mises en circulation dix-sept ans plus tôt par Acosta. Le traité de García est une réfutation systématique de ces remarques. Le dominicain espagnol fait preuve tout d'abord d'une grande prudence sur le plan des interprétations bibliques. Des nombreux passages de l'Ancien Testament utilisés par les manuscrits du XVI^e^ siècle en soutien de la thèse judéogénique, un seul – celui d'Esdras – trouve place dans son traité, conforté par l'autorité de Génébrard et non complètement démenti par l'observation d'Acosta sur le caractère apocryphe du livre, puisque, objecte García, « même si ce qui y est dit n'est pas canonique ni conforme à la foi catholique, il possède au moins autant d'autorité, et même plus, que s'il était l'œuvre d'un grave docteur[74] ». Ce n'est pas sur ce plan pourtant que García entend déjouer les pièges de l'argumentation d'Acosta. Pour démontrer que les Américains descendent bien des Hébreux, il a recours à ce procédé « que les dialecticiens appellent *a simili* », déjà employé par Paolo Giovio pour établir que les Turcs descendaient des Scythes[75]. C'est ainsi que l'auteur espagnol retourne contre Acosta les objections que celui-ci avait formulées contre les « indices » sur la base desquels le « vulgaire » avait cru pouvoir assimiler les *indios* aux Hébreux. Acosta avait observé que si les Américains avaient été des Hébreux, ils auraient conservé les pratiques religieuses de leurs ancêtres. García conteste avant tout cet argument. Non seulement les Américains ressemblent aux Hébreux pour toute une multitude de petites règles et cérémonies, y compris la circoncision[76], mais aussi dans un domaine d'importance capitale comme l'observance des prescrip-

tions du décalogue mosaïque. En les examinant une par une, García repère les influences significatives de celles-ci, quoique parfois obscures et déformées, sur la législation de populations comme celles du Mexique et du Pérou[77]. Même le premier précepte, fondamental, garde une certaine emprise sur eux car, bien qu'idolâtres, « ils reconnaissaient et savaient néanmoins qu'il existait un Dieu plus grand que les autres, vers lequel ils se tournaient confusément grâce à ce peu de lumière naturelle que le Créateur a mis dans les créatures rationnelles[78] ». Devant tant de concordances – remarque García –, comment ne pas conclure que, eu égard aux lois et aux cérémonies, les *indios* « ressemblent davantage aux Hébreux qu'à n'importe quel autre peuple[79] » ? D'ailleurs, García ne nie absolument pas que bien des caractéristiques religieuses des Hébreux ne trouvent aucun pendant chez les Américains. Mais peut-on s'étonner qu'une population ayant « un fort penchant pour le mal » comme celle des dix tribus, une fois entrée en contact, au cours de ses errances, avec d'innombrables peuples Gentils, ait oublié la plupart de ses lois et cérémonies ? N'a-t-on pas vu, en des temps très récents, avec quelle rapidité les Anglais, les Allemands et d'autres peuples catholiques étaient devenus tels qu'« ils ne présentaient plus la moindre trace de christianisme[80] » ? Ce dernier argument permet de mettre en lumière la tactique employée par García pour neutraliser les objections d'Acosta. Le jésuite avait répondu à ceux qui prétendaient reconnaître des « affinités » entre les *indios* et les Hébreux en soulignant les différences substantielles que ces deux peuples présentaient au plan du caractère et des mœurs. García, pour sa part, ne nie pas, et même il accentue ces différences, mais il en cherche la cause non dans l'absence de tout rapport de dérivation, mais dans un processus de dégénérescence qui aurait frappé dans une plus large mesure une partie du peuple hébreux, à cause précisément de sa migration vers l'Amérique.

Il est bien vrai – admet García, poussant à l'extrême une observation d'Acosta – que « les Hébreux furent le peuple doué de l'intelligence la plus limpide, des meilleures qualités physiques et de l'aspect le plus avenant, le peuple le plus estimé du monde entier », tandis que les *indios* « sont d'une intelligence rudimentaire et engourdie, laids de corps et de visage, et la population la moins appréciée du monde puisque même les nègres, que nous apprécions peu pour être, par disposition naturelle, des esclaves et des serfs, sont d'un rang et d'un caractère plus élevés[81] ». Mais cette différence est tout à fait compréhensible si l'on considère, en premier lieu, que ces qualités positives ne concernent que les tribus de Judas et de Benjamin – et encore, avant qu'elles ne se soient rendues coupables de déicide – et ne peuvent en aucun cas s'étendre aux dix tribus maudites par Dieu[82] ; et que, en deuxième lieu, même si les dix tribus avaient gardé une petite partie de ces qualités, celle-ci aurait nécessairement disparu après leur migration vers le Nouveau Monde à cause de l'influence négative du climat de ce continent[83].

Il est vrai également, comme Acosta l'avait fait observer, que les habitants du Nouveau Monde, à la différence des Hébreux, ne possèdent pas d'écriture. Mais ce constat – observe García – ne plaide pas plus contre l'hypothèse judéogénique

que contre n'importe quelle autre hypothèse sur l'origine des Américains, puisque l'invention de l'écriture est si ancienne qu'elle remonte peut-être à Adam lui-même. En réalité, explique García, il faut attribuer la perte de l'usage de l'écriture de la part des *indios* aux voyages et aux épreuves que ceux-ci ont dû endurer par le passé, étant bien connu que « tous les arts bienfaisants ont disparu à cause de déluges, pestilences ou guerres [84] ».

Tout aussi exacte est enfin la remarque d'Acosta sur le peu d'intérêt des *indios* pour l'argent, en contradiction avec l'attachement que montrent pour lui tous les Juifs[85]. Mais ce changement radical de caractère est dû lui aussi, selon García, aux innombrables privations supportées par les dix tribus au cours de leur long voyage, qui les amenèrent « à oublier les richesses et l'argent, et à se départir de l'avarice primitive, gardant des habitudes et des mœurs de gens pauvres ». De plus, parvenues en Amérique, les premières populations furent tellement absorbées par les guerres fratricides – caractéristique également soulignée, à juste titre, par Acosta – qu'elles n'eurent que très peu de temps pour extraire l'or et l'argent des mines ; et quand bien même elles seraient arrivées à le faire, le seul qui en aurait tiré profit eût été leur tyran, laissant ses sujets dans la misère et croulant sous les tributs[86]. D'autre part – insiste García – il ne faut pas oublier qu'à leur arrivée sur le nouveau continent, les dix tribus s'étaient trouvées dans la condition des premiers habitants de la terre, que l'abondance naturelle ne poussait pas à produire des biens superflus ni à introduire aucune forme de propriété[87]. Mais tandis qu'ailleurs cette condition allait disparaître à la suite de l'augmentation de la population et de la rareté progressive des biens – déterminant ainsi l'apparition de l'avarice – selon García « on ne peut dire cela des *indios*, car étant leur terre vaste, grande et étendue, et étant eux-mêmes assez peu nombreux pour y vivre et habiter sans être à l'étroit, ils cultivent la terre qu'ils préfèrent sans que rien ne les en empêche, et jouissent de ses fruits sans effort et à peu de frais ». C'est donc la persistance d'une telle situation qui, agissant sur les *indios*, « ne les pousse guère à désirer d'autres biens et ne les rend pas avares pour ce qui est de l'or et de l'argent[88] ». Cependant, de même que le désintéressement des *indios* à l'égard de l'argent n'est pas une vertu morale mais le fruit de conditions objectives, l'indéniable avarice des Espagnols n'est pas un vice pour García. Celui-ci saisit en effet l'occasion pour expliquer que si les colons espagnols du Nouveau Monde sont avides d'argent, c'est, d'une part, parce qu'« ils doivent faire honneur à leur rang par la magnificence des habits et d'autres choses », et de l'autre, parce qu'ils doivent avoir toujours présente à l'esprit la situation de l'Espagne où la vie est très chère. Mais lorsque ces deux causes deviennent caduques, même les colons oublient l'avarice, et ce notamment pour la nourriture dont l'abondance leur permet de faire preuve de « largesse dans la dépense et de magnificence et générosité en donnant sans parcimonie ». Contrairement à ce qu'on pense en Espagne, la prospérité des colons ne provient pas de la « profusion d'or et d'argent dans ces pays », car en vérité « il n'y en a pas autant qu'on le croit », mais plutôt de « l'abondance des fruits de la terre et de la facilité pour se procurer la

nourriture ». Avantages que nul ne devrait comprendre mieux que ceux qui ont souffert des graves disettes alimentaires qui ont frappé l'Espagne en 1584 et en 1606, dont les conséquences néfastes « n'ont pas frappé les Espagnols des Indes, grâce à Dieu et à l'abondance de vivres[89] ».

Le déroulement du discours de García fait apparaître clairement que ce dernier ne se limite pas à réfuter l'une après l'autre les objections d'Acosta, car il démontre que celles-ci ne contredisent pas l'hypothèse judéogénique, mais au contraire lui donnent une explication plus plausible. Bien plus, García parvient à tirer des objections d'Acosta de nouveaux éléments marquants de ladite théorie, en la transformant de façon significative et l'adaptant aux nouvelles exigences qui étaient en train d'émerger au sein du monde colonial américain à mesure que la situation historique évoluait. Il est indéniable que la version de la théorie judéogénique présentée par García se distingue, sur quelques points importants, de celle des manuscrits du XVI[e] siècle de Roldán et de Durán. Un des éléments significatifs de cette dernière était l'affirmation, fondée sur la prophétie d'Osée, de la grande densité de la population du Nouveau Monde, et en même temps, sur la base d'autres passages bibliques, la justification de la décimation des *indios* par les *conquistadores*, présentés comme des instruments providentiels de la vengeance divine. Cette présentation du rôle des *conquistadores* est tout à fait absente dans l'ouvrage de García. Contrairement à ses prédécesseurs, celui-ci soutient, comme on l'a vu, que le nombre des Américains était bien réduit par rapport à l'immensité du territoire, et que c'était là une caractéristique constante de l'établissement des Hébreux dans le Nouveau Monde. Et, s'il ne nie pas le phénomène de la destruction des *indios*, il en attribue toutefois la cause non pas à la conduite des *conquistadores,* mais aux épidémies par lesquelles Dieu avait voulu punir les péchés de ces populations[90]. Ce déplacement d'accent reflète avec précision l'évolution de la situation coloniale. Face à l'aggravation de la crise démographique et aux inquiétudes qu'elle suscitait, il était certainement plus utile à la défense des *conquistadores* et de leurs héritiers de nier que la destruction des *indios* fût une conséquence de la conduite des premiers, que de chercher à la justifier par d'hypothétiques desseins providentiels. D'autant que, désormais, les colons eux-mêmes, voyant que la main d'œuvre à leur disposition devenait de plus en plus rare, étaient amenés à donner raison à la couronne sur l'opportunité d'éviter une extinction trop rapide des *indios*, tout en divergeant sur le choix des moyens pour atteindre cette fin.

Par ailleurs, si la destruction des *indios* était inévitablement liée à la première phase de la conquête, faite d'affrontements violents, de pillages, d'exploitation presque exclusive de la main-d'œuvre indigène dans le travail exténuant des mines, la nécessité de ce processus disparaissait au fur et à mesure que les nouvelles générations de colons, obligées de chercher leur profit dans l'activité agricole[91], étaient amenées à mettre en œuvre vis-à-vis des indigènes des formes d'exploitation moins immédiatement meurtrières. C'est à la lumière de ces nouvelles tendances qu'il convient de lire l'affirmation polémique de García sur la véritable

richesse des Indes, qui n'est plus à rechercher dans l'or mais dans leurs potentialités agricoles. Eu égard à cette nouvelle conscience coloniale prend toute sa signification l'abandon partiel, de la part de García, de cette thématique de la « destruction » qui avait constitué, au XVI[e] siècle, la caractéristique dominante de la théorie judéogénique.

Toutefois, si García estime encore qu'il est opportun, en dépit de ce changement significatif, de défendre et développer la théorie judéogénique, c'est parce qu'un autre aspect de cette idéologie demeurait profondément actuel. Nous avons dit que la théorie judéogénique reflétait, au XVI[e] siècle, la lutte entre l'administration royale, d'un côté, et la caste des *conquistadores,* de l'autre, sur la façon d'organiser l'exploitation de la main d'œuvre indigène, eu égard notamment à l'institution de l'*encomienda*. Cet antagonisme n'avait pas disparu au début du XVII[e] siècle, même si les termes du conflit s'étaient quelque peu modifiés. Les *conquistadores* et leurs héritiers, craignant que leur pouvoir ne disparût avec la fin de la phase active de la conquête, demandaient à présent que fût reconnue la perpétuité de l'*encomienda*, c'est-à-dire qu'elle devienne une institution héréditaire[92], tandis que la couronne cherchait au contraire, par de nouveaux textes législatifs, à rendre plus efficace sa politique de « défense » des *indios*, en partie sans effet à cause de la toute-puissance des *conquistadores*. L'espoir de la couronne de tirer un avantage économique de la *libre vassalité* des *indios* grâce à la perception des impôts, avait été en grande partie déçu en raison de l'état d'arriération des indigènes qui ne permettait aucune forme d'imposition, ni en argent ni en nature. Les *conquistadores* avait profité la plupart du temps de cette situation pour soumettre les *indios* à un travail forcé qui était censé remplacer l'imposition mais qui, en prenant la forme d'un service personnel, accroissait les profits des colons, non de la couronne [93]. Charles Quint avait dû intervenir dès 1549 contre cet abus avec une cédule interdisant de remplacer l'imposition par un service personnel[94] et disposant que les prestations des *indios* fussent rémunérées « avec un salaire approprié leur permettant de vivre convenablement et de s'épargner pour d'autres nécessités personnelles », soulignant le fait que « si les *indios* ne viennent pas volontairement offrir leurs services, c'est qu'on leur propose généralement pour leurs prestations [...] une paye si dérisoire que cela ressemble à du travail gratuit[95] ». Mais cette disposition législative, si elle avait le mérite de reconnaître dans le libre travail salarié la seule alternative à l'assujettissement des *indios* au pouvoir personnel de l'*encomendero*, n'en avait pas moins le défaut de ne pouvoir résoudre dans la pratique ni le problème, qui concernait les *conquistadores* au même titre que la couronne, d'inciter les indigènes à un travail productif, ni celui, corollaire, de garantir à la couronne des recettes grâce à leur imposition *pro capite*. Et ce, non seulement à cause de l'« avidité » persistante et incontrôlée des *conquistadores,* mais aussi parce que l'appât du gain eût été, comme le montrait l'expérience, tout à fait incapable de pousser les *indios* à une activité qui ne fût de pure subsistance, et dont les Espagnols pussent tirer avantage.

À ces défauts cherchait à remédier l'*Instruction Royale sur le travail des indios*

promulguée par Philippe III le 24 novembre 1601[96]. Le but de cet important acte législatif était, encore et toujours, de garantir le « bon traitement et [la] protection » des *indios,* faisant en sorte « qu'ils ne soient pas soumis à des services personnels car ceux-ci les épuisent et les détruisent ». Mais on y accordait une importance tout aussi grande à la nécessité de « ne pas permettre la paresse et le relâchement auxquels [les *indios*] sont naturellement portés », car seuls « leur industriosité, leur travail et leur rendement » pouvaient assurer « le bien universel et le bien particulier de ces provinces ». Mais comment obliger les *indios* à travailler sans porter atteinte à leur « liberté naturelle » ? Ou plus concrètement, comment éviter que leur travail forcé ne profite uniquement aux intérêts privés des colons ? Si on ne peut se dispenser de « les contraindre à travailler », en les obligeant – « sans vexation ni harcelement », cela s'entend – à proposer leur force de travail sur les places publiques, les *indios* verront néanmoins garantie leur liberté – assure l'*Instruction Royale* – du fait qu'ils pourront choisir de travailler « avec qui ils voudront et pour la durée qu'ils jugeront opportune, sans que nul ne puisse les emmener ou retenir contre leur gré ». En outre, afin d'éviter que ne se remette en place un système de servage personnel, des fonctionnaires de l'État devront contrôler que les prestations des *indios* soient rémunérées avec « des payes journalières justes » ; contrôle qui, tout en garantissant le liberté des indigènes, permettrait à la couronne d'y trouver son profit, puisque cette même disposition prévoit « que les vice-rois et les gouverneurs perçoivent, avec la modération et les justifications qui conviennent, des impôts sur ces payes journalières et les salaires dus [aux *indios*][97] ». Une fois encore, donc, et de façon plus concrète, la défense de la « liberté » de l'*indio*, réalisée par sa soumission forcée au travail salarié, représente pour la couronne un moyen pour affirmer ses intérêts contre la tendance des colons à ne voir dans les indigènes qu'un apanage privé.

À la lumière de ces dispositions de la couronne, l'analyse que nous donne García des caractéristiques de l'*indio*-hébreu six ans plus tard prend la valeur d'une nouvelle proposition du point de vue des *conquistadores*. Déjà l'importance accordée au thème du désintéressement de l'*indio* à l'égard de l'argent semble devoir être comprise comme une réponse polémique au projet royal d'organiser l'activité des *indios* dans la forme du salariat. La rémunération du travail, en effet, ne saurait constituer une incitation ni une récompense adéquate pour un peuple qui ne manifeste pas le moindre intérêt pour la richesse pécuniaire. Mais plus évidente encore est la tentative de García de dépeindre les *indios*, en les identifiant aux Hébreux des dix tribus, de façon à rendre tout à fait souhaitable pour eux le régime de l'*encomienda*. C'est sur ce plan – et malgré les différences déjà soulignées – que l'élaboration de García s'inscrit dans la continuité de la tradition judéogénique du XVI[e] siècle.

Les présupposés de l'*encomienda* avaient été définis clairement par les Lois de Burgos de 1513[98]. Les *indios* – affirmait l'ordonnance de Ferdinand le Catholique – « sont par nature enclins à la paresse et aux vices qui offensent notre Seigneur, et ne possèdent aucune forme de vertu ni de doctrine ». Cette

nature corrompue est tellement enracinée que la simple prédication et l'endoctrinement « ne sont point suffisants pour que les caciques et les *indios* acquièrent la connaissance de notre foi, nécessaire pour leur salut [99] ». En effet, l'expérience a montré que « même si, tant qu'ils sont au service [des Espagnols, ceux-ci] les endoctrinent et leur enseignent les choses de notre foi, sitôt retournés, après le service, à leurs demeures, du fait de leur isolement et de leurs mauvais penchants, ils oublient immédiatement tout ce qu'on leur a enseigné et retrouvent leur oisiveté habituelle et leurs vices, si bien que, lorsqu'ils reprennent du service, ils sont aussi vierges de doctrine que la première fois ». Étant donné ces caractéristiques, les *indios* ne sont pas en mesure de faire bon usage de la liberté, car « leur but et dessein est de jouir de la liberté pour faire d'eux-mêmes tout ce qui leur passe par la tête sans respecter aucune forme de vertu [100] ».

Si telle est la représentation de l'*indio* qui rend nécessaire de le soumettre au régime de l'*encomienda* en l'arrachant à un état de liberté qui empêcherait d'œuvrer efficacement pour son salut éternel, tout à fait opposée est l'image que donnent de lui les détracteurs des *encomenderos*. Las Casas, par exemple, pour défendre l'idée que la conversion des *indios* n'implique nullement leur asservissement, les représente comme étant « très doués et bien disposés pour toute bonne doctrine, tout à fait aptes à recevoir notre sainte foi catholique et adopter des mœurs vertueuses ». Il s'agit même, selon Las Casas, des gens « qui ont le moins de difficultés pour ces choses parmi tous ceux que Dieu créa dans le monde [101] ».

Étant donné ces deux images contradictoires de l'*indio*, il n'est pas douteux que l'assimilation des Américains aux Hébreux tende à renforcer la première. Les deux caractéristiques principales attribuées à l'*indio* par les Lois de Burgos – l'obstination dans l'erreur et la résistance à la conversion, d'un côté, la tendance naturelle à la paresse, de l'autre – vont prendre dans la théorie judéogénique une fonction de *preuve* du fait que les Américains descendent bien des tribus corrompues d'Israël.

Déjà Diego Durán, dans son manuscrit, après avoir illustré les idolâtries « judaïques » des *indios*, ajoute : « Ce qui me pousse le plus à croire que ces *indios* sont de la race des Hébreux, c'est l'étrange obstination dont ils font preuve à ne pas vouloir renoncer à leurs idolâtries et superstitions, y revenant sans cesse, comme leurs ancêtres d'après David dans le Psaume 105 [102], lesquels, se voyant tourmentés par Dieu, l'invoquaient, et [celui-ci] dans sa miséricorde leur pardonnait ; mais l'oubliant aussitôt, ils recommencaient à adorer de faux dieux et à sacrifier leurs fils et leurs filles au démon, versant le sang des innocents pour l'offrir aux idoles de Canaan [103] ». García, en développant ce même thème, observe non seulement qu'« il n'est pas de population au monde aussi encline à l'idolâtrie que les *indios* à l'époque de leur gentilité, ressemblant en cela beaucoup aux Juifs » qui, comme les Américains, adoraient le soleil, la lune, les étoiles et toute sorte d'idoles[104], mais il ajoute que ces peuples, que Dieu gardait en vie dans le Nouveau Monde « afin qu'ils accueillissent sa loi », en dépit du zèle évangélisa-

teur des Espagnols, « ne l'ont pas reçue comme il se doit et [...] demeurent encore incroyants, certains vieillards pratiquant même en secret l'idolâtrie et la sorcellerie[105] ». Cela rapprochait encore une fois les *indios* des Hébreux, car, comme ces derniers avaient refusé de prêter l'oreille aux innombrables manifestations divines, « de même les *indios*, bien qu'on leur ait souvent prêché la foi et la loi évangélique, ne font pas preuve d'une grande fermeté dans leur croyance[106] ». Mais cette inconstance n'est-elle pas justement ce qui rendait souhaitable, selon les Lois de Burgos, d'obliger les *indios* à se soumettre à une « relation (*conversación*) continuelle » avec les Espagnols, autrement dit à l'*encomienda*, à la suite de quoi « ils apprendront plus vite [les choses de notre sainte foi catholique] et, les ayant apprises, ne les oublieront pas comme ils le font aujourd'hui[107] » ?

De même, l'autre caractéristique attribuée à l'*indio* par les Lois de Burgos – à savoir sa tendance naturelle à l'oisiveté – trouve un développement dans le traité de García. Les *indios* n'aiment pas le travail, affirme García, « et en cela ils ressemblent beaucoup aux Juifs qui sont peu travailleurs, au point qu'on a l'habitude de dire : les Juifs ne sont pas faits pour le travail[108] ». Et comme les Hébreux préféraient les oignons d'Égypte à la manne de la Terre promise, « de même ces *indios* apprécient davantage un peu de *chicha*, qui est leur vin, et quelques racines ou quelques herbes à manger plutôt que les cadeaux que peuvent leur faire les Espagnols ; et bien qu'ils fussent tellement opprimés et soumis à l'époque de leur gentilité, alors qu'ils jouissent aujourd'hui de beaucoup de liberté, ils considèrent malgré tout que cette période de leur vie était meilleure que la vie présente, laquelle est en réalité incomparablement meilleure, plus libre, paisible et agréable pour leur âme comme pour leur corps[109] ». Toutes ces remarques, sans se référer explicitement à l'*encomienda*, démontrent clairement doute que cette possibilité du travail libre salarié est bien peu adaptée à la nature de l'*indio*-hébreu qui n'aime pas le travail, ne recherche pas le gain et n'apprécie guère la liberté[110].

4- Les indios*-hébreux entre lois et prophéties*

L'objectif concret de la savante analyse de García, bien qu'il soit assez évident, reste en grande partie implicite. Ce fait peut être attribué soit à la compréhensible prudence qu'exigeait le premier exposé officiel d'une théorie qui était en contraste avec les orientations législatives de la couronne, soit à une tentative, qui semble perceptible dans son ouvrage, de concilier les points de vue opposés, ou plutôt de gagner la bienveillance des milieux monarchiques envers les exigences impératives des colons[111]. Bien plus explicite est au contraire la version de la théorie judéogénique que nous donnera, vingt ans plus tard, l'œuvre de Pedro Simón[112], un franciscain qui, avant qu'il ne devînt provincial de son ordre pour le *Nuevo Reyno de Granada*, avait accompagné Juan de Borja dans ses expéditions contre les irréductibles indigènes *Pijaos*. Version qui revêt un intérêt tout particulier, non seulement parce qu'elle confirme de façon décisive la signification idéologique qu'avait prise cette théorie dans le milieu hispano-américain, mais aussi parce qu'elle élève à la

dignité de l'imprimerie une élaboration de la tradition judéogénique tout à fait nouvelle par rapport à celle que nous avons considérée jusqu'ici[113].

Le passage du pseudo-Esdras commenté par Génébrard, comme les affinités de coutumes rapportées par Acosta (non celles que souligne García, auteur qu'il ignorait) apparaissent à Simón comme des preuves encore insuffisantes, à accueillir non sans une sérieuse « réserve[114] ». Il faut, d'une part, fournir d'autres preuves empiriques fondées sur « les coutumes et le naturel (*naturaleza*) de ces *indios* [...], et sur ce qui leur est arrivé depuis l'entrée des Espagnols sur leurs terres » ; et de l'autre, donner à cette hypothèse des fondements bibliques plus assurés. De la combinaison de cette double exigence naît la « réserve » dont parle Simón : « ces *indios* descendent certes des enfants d'Israël, mais de la seule tribu d'Issachar et non de toutes les dix tribus égarées ». S'appuyant sur une solide connaissance des populations indigènes, Simón assure en effet que l'on voit chez elles, « accomplie dans sa signification littérale, la prophétie prononcée au moment de sa mort par le patriarche Jacob au sujet de ce qui allait arriver à cette tribu ». Il s'agit, bien entendu, d'une malédiction dont voici les termes dans le texte de la Vulgate : « *Issachar asinus fortis accubans inter terminos, vidit requiem quod esset bona, et terram quod optima ; et supposuit humerum suum ad portandum, factusque est tributis serviens*[115] ».

Dans ces « paroles si concises » sont exprimées synthétiquement, selon Simón, « la condition réelle de ces *indios* et la manière dont il faut procéder à leur égard[116] ». Puisque Jacob définit Issachar *asinus fortis*, il faut en déduire que les Américains aussi, en tant que ses descendants, doivent être comme des ânes. En effet les Espagnols, une fois qu'ils furent arrivés dans le Nouveau Monde, ne tardèrent pas à s'apercevoir de cette ressemblance, au point que Tomás Ortiz, devant définir le caractère des *indios*, ne trouva pas d'épithète plus appropriée[117]. Mais que signifie « âne » ? Pour comprendre pleinement toutes les significations contenues dans ce mot, Simón utilise l'analyse (*reductio*) du célèbre dictionnaire biblique du XIV[e] siècle, celui de Pierre Bersuire[118], et l'applique tel quel à la condition des *indios*. De même que l'âne est considéré comme un animal obtus, les Américains « sont tellement obéissants envers quiconque voudrait s'en servir, qu'ils en paraissent insensibles » ; et comme l'âne est un animal sans mémoire, de même les *indios* le sont « pour les choses relatives à la vertu et à la doctrine chrétienne, au point que dès qu'ils ont quitté le prêtre qui les endoctrine, ils oublient aussitôt tout ce qu'on avait cherché à leur enseigner avec tant de peine » ; de même qu'ils oublient les bienfaits reçus, si bien que « généralement ils sont le plus infidèles à l'égard de ceux qui les traitent le mieux[119] ».

L'âne est un animal « omnifère », dans le sens où il supporte toutes sortes de charges et de labeurs, caractéristique qui est propre aussi aux habitants des Indes. Ils accomplissent « toutes les besognes basses et humbles » – berger, paysan, domestique – ; ils sont la source de toute la richesse des *encomiendas*[120], des monastères et des paroisses, ils produisent tout l'or qui circule en Espagne et dans les autres nations européennes[121]. Là où la présence des *indios* est moins impor-

tante, il y a moins d'Espagnols, et leur domination et leurs richesses diminuent[122].

L'âne est – toujours selon l'analyse de Bersuire à laquelle se réfère Simón – un animal *vili et modico utens cibo* : de même, les *indios* se contentent d'une nourriture « plus pauvre et maigre que chez aucun autre peuple » ; l'âne est mélancolique, triste et luxurieux, les *indios* le sont tout autant ; la femelle de l'âne se cache quand elle doit mettre bas, exactement comme la femelle de l'*indio*[123].

Sur la base de toutes ces ressemblances – conclut Simón – « semble s'accomplir la prophétie selon laquelle les *indios* auraient les caractéristiques de cet animal ». Mais il faut ajouter que si Jacob appela Issachar *asinus fortis,* ce n'était pas pour évoquer la force physique des *indios* mais plutôt la force dont ils ont fait preuve en « persistant dans leurs idolâtries, au point qu'ils ne parviennent pas à les arracher de leur cœur, de leur volonté, de leurs actions[124] ».

À ce dernier élément négatif Simón ajoute toutefois, dans la suite de son interprétation de la prophétie de Jacob, un motif d'espérance en se référant à une autre version du texte biblique rapportée par saint Jérôme, selon laquelle, au lieu de *asinus fortis,* il faut lire *Issachar bonum desiderabit.* Il est évident et bien connu, en effet, que les *indios* désiraient ardemment leur bien, c'est-à-dire que les Espagnols viennent les libérer à la fois de la tyrannie de leurs princes et du démon[125].

À qui peut se rapporter l'expression de Jacob *accubans inter terminos,* sinon aux *indios* qui vivent dans un pays limité de toutes parts par l'océan ? Le terme *accubans* décrit exactement la condition des *indios* qui « vivent habituellement couchés et se lèveraient encore moins qu'ils ne le font s'ils n'y étaient poussés et contraints par la nécessité de se nourrir ou par la force des Espagnols dont ils sont les esclaves ». Leur paresse provient de ce que la terre où ils habitent « est tellement fertile et riche qu'avec peu de travail elle offre tout ce qui est nécessaire à leurs pauvres besoins[126] ». Autrement dit, elle naît de la *terra optima* dont parle Jacob. Mais cette fertilité est en même temps la source des difficultés qu'ils rencontrent aujourd'hui. La prophétie de Jacob ne se contredit pas, en effet, lorsqu'elle affirme qu'Issachar, après avoir constaté la fertilité de la terre, courberait l'échine pour porter le fardeau. Les Américains savaient qu'« un jour ou l'autre des hommes allaient venir sur leurs terres, des hommes qui, en découvrant l'immensité et la beauté, leur feraient la guerre, les assujettiraient et leur feraient porter des fardeaux[127] ». C'est pourquoi ils avaient déjà préparé leurs épaules à porter de lourdes charges. Aujourd'hui – observe Simón – « il semble même qu'ils manifestent ce penchant déjà dans le ventre de leurs mères, comme on le voit chez les enfants qui, dès qu'ils peuvent suivre leurs pères quand ceux-ci travaillent, se jettent par terre et font mille caprices si l'on ne charge pas quelque chose sur leurs petites épaules[128] ».

Enfin, lorsque la prophétie de Jacob s'achève en prédisant qu'Issachar deviendrait *tributis serviens,* « on voit bien qu'elle se réfère exactement à ces *indios* pour les impôts auxquels ils sont soumis et qu'ils payent au roi et, en son nom, à ses *encomenderos* ». En effet, explique Simón, la plus grande partie d'entre eux sont sujets, pour payer ces impôts, au *servicio personal,* c'est-à-dire qu'« ils servent de

leur personne, en portant des charges sur leurs épaules et en faisant d'autres travaux physiques » ; et, en revanche, ce qu'ils payent en nature sous la forme d'or ou d'autres produits précieux, s'appelle *demora*, c'est-à-dire « retard du sort, qui les a empêchés d'entrer dans l'Église et de se convertir à la foi chrétienne ». Cette condition est décrite et justifiée en outre par la signification hébraïque du nom de *Issachar* qui veut dire *merces et proemium*. Lorsque le roi attribue à quelqu'un « un *repartimiento* ou une *encomienda* d'*indios,* afin que ces derniers lui versent des impôts et le servent », c'est comme s'il disait « moi, je vous donne pour rétribution et récompense de vos services les fils d'Issachar : puisque leur nom signifie récompense et rétribution, qu'ils soient la récompense que je vous donne[129] ».

Après ce que nous avons dit sur les points de vue opposés des colons et de la couronne au sujet de l'organisation du travail indigène, les objectifs de la théorie de Simón apparaissent en toute clarté. En s'appuyant sur la prophétie de Jacob, Simón entend soutenir la légitimité de la concession des *indios* en *encomienda*, la légitimité de la transformation des impôts dus à la couronne en services personnels pour les colons, la nécessité du travail forcé des *indios* et leur disposition naturelle pour l'esclavage. Dans le même temps, abandonnant complètement le thème de la destruction, il veut démontrer que la sauvegarde des *indios*, non seulement n'est pas empêchée par l'institution de l'*encomienda* – comme le prétendait la couronne – mais sert avant tout les intérêts des colons eux-mêmes, qui ne peuvent tirer leur richesse que du travail des *indios*.

Un aspect, toutefois, caractérise de manière encore plus spécifique l'analyse de Simón et sous-tend en grande partie la comparaison établie entre l'*indio* et l'âne : c'est l'accent mis sur la providentielle capacité de l'*indio* à porter des charges. Cette thématique n'est pas du tout étonnante si l'on tient compte des interdictions, maintes fois répétées par la couronne, d'imposer aux *indios* cette forme de service personnel (qui était d'ailleurs la forme la plus répandue). Les *Leyes Nuevas* recommandaient « qu'on ne charge pas » les *indios* ou au moins, si on voulait absolument leur faire porter des charges, que ce « soit dans des conditions telles qu'il n'en résulte pas, en raison du poids excessif, un danger pour la vie, la santé et la subsistance desdits *indios*[130] ». L'ordonnance de 1549 – confirmée en 1563 – qui interdisait les services personnels, insistait sur la nécessité de remplacer les *indios* dans le travail du transport par des « bêtes de somme » dont le nombre, désormais, « suffirait à tous les besoins de transport qui se présentent sur cette terre[131] ». Et enfin, les Instructions royales de 1601 sur le travail des *indios*, déjà citées, disposaient de manière encore plus péremptoire qu'« on ne puisse charger les *indios* d'aucune sorte de fardeau qui se porte sur les épaules, ni publiquement ni en secret [...], ni même avec l'assentiment des *indios* [...], avec ou sans rémunération [...][132] ». Il est évident que l'interprétation que donne Simón de la prophétie de Jacob était précisément dirigée contre ces dispositions législatives. Dans cette contradiction entre une loi et une prophétie dont le contenu s'opposait à la loi, la conscience de l'*encomendero* pouvait trouver de quoi justifier un comportement pratique qui, autrement, aurait été à tous égards

illégitime. Cette intention apparaît avec encore plus d'évidence dans un ouvrage composé dans les mêmes années – et resté inédit jusqu'en des temps récents – par le carme Antonio Vázquez de Espinosa[133], de retour d'une longue expérience dans les vice-royautés du Mexique et du Pérou. Vázquez accepte la théorie judéogénique[134] – il la présente même comme sienne – et reprend l'interprétation de la prophétie de Jacob en accentuant ces aspects qui pouvaient justifier le fait de charger les *indios*. Si Jacob appela Issachar – et donc les Américains qui en descendent – *asinus fortis*, c'est parce que « comme les ânes qui portent de lourdes charges, et très souvent des poteaux, sans se révolter contre ceux qui les chargent et les maltraitent, de même les *indios* sont comme des ânes forts pour transporter des charges très pesantes sur de nombreuses lieues ; et il est surprenant qu'avec une charge pareille, ils cheminent plus longtemps que ne le feraient les Espagnols sans rien sur le dos[135] ».

Après avoir ainsi souligné la disposition naturelle et providentielle des *indios* à porter des charges – et donc avoir implicitement réfuté l'argument des *Leyes Nuevas,* qui voyaient dans la surcharge des indigènes une cause de leur destruction – Vázquez n'hésite pas à ajouter que ceux-ci « transportent des charges – bien que le Conseil suprême des Indes ait promulgué des ordonnances, avec un zèle tout religieux, afin de porter remède aux grands désordres qui se produisent dans ce domaine, et qu'il les ait déjà en partie corrigés – pour que ne soit pas vaine la prophétie du saint patriarche[136] ». Si donc le comportement des colons n'est pas en conformité avec les dispositions législatives – dispositions qui d'ailleurs sont prudemment attribuées, non à la volonté du souverain, mais à l'opinion beaucoup moins contraignante du Conseil des Indes –, ceci n'est pas imputable à la désobéissance des héritiers des *conquistadores*, mais à l'infaillible précision avec laquelle s'accomplit pleinement, pour les *indios*, la prophétie biblique les concernant.

Les véritables objectifs que se proposait la théorie judéogénique ne sont pas seulement clairs pour nous, mais ils l'étaient aussi pour tous ceux qui, défendant dans le Nouveau Monde des intérêts opposés à ceux des *encomenderos,* ne pouvaient renoncer à défendre la liberté naturelle des *indios* et, par conséquent, leur origine païenne. C'est ainsi qu'un créole péruvien, le père augustinien Antonio de la Calancha, juge bon de consacrer une partie de son œuvre, publiée en 1639, à mettre en garde les Espagnols contre les fausses argumentations et les vraies intentions des partisans de la thèse judéogénique[137].

En tout premier lieu, bien entendu, Calancha ne renonce pas à réfuter sur le plan « scientifique » l'hypothèse d'un peuplement de l'Amérique par les dix tribus d'Israël. Aux partisans de cette hypothèse il demande d'expliquer comment ces tribus auraient pu, étant perpétuellement prisonnières des Assyriens, avoir la liberté de conquérir un royaume distant de cinq mille lieues ; comment elles auraient pu trouver le moyen de traverser autant de terres et de mers, « alors que personne ne savait – ni aucun livre n'en parlait – qu'il y avait des terres de ce côté-là de l'océan[138] » ; enfin, comment on pourrait expliquer le fait qu'avant l'ar-

rivée des dix tribus en terre américaine, « les hommes n'avaient pas encore peuplé cette dernière, bien qu'elle fût plus grande que les trois autres parties du monde » ; et comment on pourrait concilier cela avec la présence, dans les traditions indigènes, du souvenir évident de l'arche et du Déluge, et de la claire conscience d'être « les descendants d'un de ceux qui se sauvèrent dans l'arche ». Toutes questions qui, selon Calancha, ne trouvent dans l'hypothèse judéogénique aucune réponse convaincante. Tout comme la différence évidente qui sépare les *indios* des Hébreux ne trouve pas d'explication adéquate, car il est certain que si les premiers descendaient des dix tribus, « ils connaîtraient leur histoire, leur captivité ou leur dispersion, ils sauraient écrire, pratiqueraient la circoncision ou conserveraient quelques cérémonies ou rites judaïques, ou leurs familles, quelques noms hébreux[139] ». Toutes ces raisons « scientifiques » – qui proposent à nouveau en partie des questions abordées par Acosta, sans tenir compte des réponses de García – occupent cependant une place secondaire dans l'économie du discours de Calancha. Au créole péruvien importe davantage de souligner les conséquences néfastes, pour l'*indio,* d'une acceptation de la théorie judéogénique, et de combattre cette dernière précisément au nom d'un rapport avec les indigènes qui est – ou devrait être – celui établi par la législation de la couronne, et non celui voulu par les *conquistadores* et préconisé par des prophéties bibliques interprétées de façon douteuse.

À propos de ces dernières, Calancha fait explicitement référence à l'interprétation de la prophétie de Jacob proposée par Simón, cherchant à montrer comment celle-ci, loin de refléter la condition spécifique des *indios*, pourrait être appliquée, de manière tout aussi vraisemblable, « aux habitants de notre Espagne et à beaucoup d'autres populations ». À l'argument selon lequel les *indios* « sont semblables aux ânes parce qu'il semble qu'ils soient privés de la faculté de l'entendement du fait qu'ils acceptent docilement des charges et qu'ils oublient des choses relatives à la doctrine » Calancha répond – laissant provisoirement de côté ce dernier argument – que, de la même façon, « les chrétiens chez les Maures, les nègres chez les chrétiens, les porteurs chez les Espagnols et chez toutes les nations et les peuples, portent des charges parce qu'ils l'acceptent et obéissent pour ne pas être punis ». En outre « ces porteurs et ces *indios* le font pour être payés, et s'ils y sont contraints contre leur volonté, ils s'en vexent tellement que chaque jour ils font appel à des juges contre leurs *corregidores* et portent plainte contre leurs "soins" [...], en accusant de cruauté ceux qui les traitent comme des lâches ». Si donc la prophétie sur Issachar, vue sous cet aspect, ne concerne pas plus les *indios* que les Espagnols, c'est parce que la condition des premiers ne diffère en rien de celle des seconds : ce qui revient à dire, échappant à l'inversion idéologique typique, que le portage des *indios* ne peut s'effectuer que sous la forme du travail salarié, et non pas, sous prétexte de leur propension providentielle à cette activité, dans la forme non rémunérée du service personnel.

Avec une méthode analogue, Calancha procède au démontage systématique

des autres argumentations de Simón. Celui-ci affirme que les *indios* « sont, comme les ânes, mélancoliques et luxurieux » : mais « si les *indios*, parmi nous, se montrent tristes, c'est parce qu'ils supportent malheurs, outrages et injustices, alors que, pour les autres indigènes, ce sont en permanence festins et bombance » ; et quant à la luxure, « il y a d'innombrables peuples en Guinée, en Afrique et en Asie [qui] ont [autant de femmes] qu'ils peuvent en entretenir, et pourtant ils n'appartiennent pas à la tribu d'Issachar ». Après d'autres remarques du même acabit, Calancha affronte enfin l'argument des impôts. Ce fait ne peut certes pas constituer une preuve de la descendance des *indios* de la tribu d'Issachar, puisque des impôts, « les Espagnols [aussi] en payent sous la forme de taxes et de gabelles », et que par ailleurs beaucoup de catégories d'*indios,* comme les caciques, en sont exemptés[140]. Une fois encore, la réponse de Calancha révèle un point de vue différent de celui de Simón sur ce que *doit être* la condition des *indios*, puisque le premier, entendant par « tribut » la taxation *pro capite* à verser à la couronne, peut nier non sans raison qu'il existe une différence entre les Américains et les Espagnols, tandis que le second peut insister, lui aussi à raison, sur cette différence, si par « tribut » des *indios* il entend, comme c'est le cas, la prestation de services personnels au profit de l'*encomendero*[141]. Que l'origine de l'opposition de Calancha à la théorie judéogénique doive être recherchée dans son adhésion aux orientations de la législation officielle en matière d'organisation du travail indigène, cela apparaît de manière encore plus significative dans la critique que le créole péruvien fait d'un autre argument de ceux qui soutiennet que les *indios* descendent de la tribu d'Issachar – argument qui, ne faisant pas partie de ceux qu'expose Simón, confirme l'existence d'une tradition judéogénique beaucoup plus articulée que celle qui émerge des expressions littéraires. D'aucuns, rapporte Calancha, en s'appuyant sur une affirmation de saint Jérôme, soutiennent que Judas Iscariote, « celui qui vendit le Christ », provenait de la tribu d'Issachar[142] ; qu'Issachar « signifie salaire, faisant allusion par là au prix de la trahison (de Judas) » ; et que la prophétie de Jacob est donc destinée à « condamner pour avarice et marchandage » cette tribu dégénérée d'Israël. Sur ces fondements, ajoute Calancha, ces auteurs « soutiennent que les *indios* appartiennent à cette tribu et qu'ils sont semblables à Judas car pour leur travail ils réclament toujours un salaire et, si on ne le leur verse pas, ils font tout n'importe comment ». Ce nouvel argument de la thèse judéogénique est extrêmement significatif. De cette origine des *indios*, Simón avait déduit leur disposition au travail servile ; là, en revanche – peut-être pour coller davantage à la réalité – on reconnaissait la prétention des *indios* à un travail rémunéré. Mais celle-ci, au lieu d'être présentée comme la revendication d'une rétribution légitime, se trouve condamnée comme « prix de la trahison ». Par un chemin différent, on aboutit donc au même résultat : la condamnation du travail salarié des *indios*. On comprend mieux dès lors la teneur de la réponse de Calancha qui consiste précisément en une défense de la légitimité de la revendication d'un salaire de la part des *indios* : « quelle population en Espagne – demande-t-il – travaille par chari-

té, cherchant à servir gratuitement ? Qui, au monde, fait jamais quelque chose pour autrui, sans être mû par l'intérêt ? Même des saints, comme David, affirment qu'il rendent service pour obtenir une récompense[143] ».

Si l'on compare la réponse que Calancha donne à la théorie judéogénique avec celle qu'avait donnée cinquante ans plus tôt Acosta, on s'aperçoit que la question a singulièrement mûri. Acosta avait cru pouvoir réfuter la théorie judéogénique sur un plan purement « scientifique », sans dévoiler les véritables objectifs de ses partisans. Mais cette attitude avait fini par donner un nouveau souffle à ces derniers, qui, sortis à découvert en utilisant l'alibi idéologique de l'hypothèse « scientifique », avaient pu progressivement révéler leurs intentions jusqu'à proclamer ouvertement, avec Simón, leur opposition à la législation espagnole. Il devenait maintenant indispensable de dénoncer leurs vrais objectifs. Et il devenait indispensable pour Calancha, qui se chargea de la besogne, d'insister, moins sur les erreurs de la théorie judéogénique, que sur la volonté de dénigrement à l'égard des *indios* qui l'inspirait. « J'ai voulu réfuter ces opinions – avoue de façon significative Calancha – non en tant que partie concernée par la calomnie, ni comme victime de l'offense, puisque je n'ai pas de sang indien, ni ne veux que Dieu me donne le teint olivâtre, mais parce que je dois à cette terre de m'avoir donné le jour, et à l'illustre Andalousie mes géniteurs et la pureté du sang (*limpieza*). Je n'ai été mû que par un désir de justice à l'égard de ces êtres sans défense et par le peu de discernement de gens qui n'écrivent que pour nuire, ou qui nuisent par le seul fait d'écrire ; qui, sans avoir recherché la vérité, se font les inquisiteurs de la calomnie : dans les décrets publics ils les déclarent Juifs[144] tout en sachant que ce sont des Gentils, et ils les récompensent d'avoir immédiatement embrassé la foi en les intégrant dans le judaïsme ; mais s'ils sont de la descendance des Hébreux, ils auront la même opiniâtreté, résidu inéliminable de leur obstination, dureté dont ils ont hérité avec leur sang[145] ». C'est là sans aucun doute, dénonce Calancha, la conséquence la plus grave, et, en même temps, la plus immédiate et générale qui retombe sur les *indios* par le seul fait de se voir attribuer un sang hébreu. Dire « hébreu », cela revient inévitablement à dire « résistance à la conversion ». À ce sujet, Calancha cite – nous révélant ainsi indirectement un autre argument des partisans de la thèse judéogénique – le passage biblique où Dieu, en se référant au peuple juif, ordonne à Isaïe : « Rends insensible le cœur de ce peuple [...] pour qu'il [...] ne comprenne point avec son cœur, ne se convertisse point et ne soit point sauvé » ; ordre qui, comme on le déduit du texte biblique, vaudra « jusqu'à ce que les villes soient dévastées et vidées de leurs habitants, et qu'il n'y ait plus personne dans les maisons et que le pays soit réduit à un lieu de désolation[146] ». Si donc les *indios* étaient des Hébreux, leur conversion pacifique serait impossible et les dispositions prévues par les Lois de Burgos deviendraient inévitables. Mais là était, précisément, le but que se proposaient les partisans de la théorie judéogénique, en opposition avec l'esprit et la lettre des *Nuevas Leyes*.

5- Réunification d'Israël sous le Roi Catholique

Si la thèse judéogénique reflète le rapport d'esclavage qui existe (ou doit exister) entre indigènes et colons dans l'Amérique espagnole, elle ne dit rien toutefois au sujet de la nationalité des seconds, car elle n'a pas d'intérêt particulier à faire ressortir un droit spécifique de l'Espagne concernant le pouvoir sur les indigènes américains. L'absence de toute référence aux questions de droit international, qui tenaient tant à cœur à la couronne ibérique, doit être considérée comme une preuve supplémentaire du fait que la thèse de l'origine hébraïque exprime davantage le point de vue des colons que celui de l'autorité centrale.

Et pourtant, au début du XVII[e] siècle, la thèse judéogénique commence à être reçue hors d'Espagne comme une thèse typiquement espagnole, et, en tant que telle, à être rejetée. Une critique de la théorie judéogénique s'inspirant des argumentations d'Acosta trouve place dans des œuvres de provenance et d'inspiration nettement anti-espagnoles[147]. Il est significatif en effet que, dès 1609, le Français Lescarbot rapproche cette hypothèse de celle d'une origine espagnole des *indios*, en les considérant toutes deux comme des exemples d'une attitude non objective et sournoisement intéressée face au problème du peuplement américain : « les uns – écrit-il – se sont servis de quelques prophéties et révélations de l'Écriture Sainte tirées par les cheveux, pour dire les uns que les Espagnols, les autres que les Juifs devaient habiter ce nouveau monde[148] ». Il est probable que la responsabilité de cette association doive être attribuée à Gregorio García qui, en écrivant deux ans plus tôt son traité, avait fait, pour conforter ces deux hypothèses, un immense effort d'érudition dans le but de fournir une justification d'ensemble à la domination espagnole sur le Nouveau Monde, tant pour la conduite des *conquistadores* qu'en ce qui concerne les droits de la couronne. Mais García lui-même n'était pas parvenu à une fusion complète des deux thèmes, et n'avait pas voulu que de cette même théorie judéogénique on pût arguer d'un droit spécial de la couronne espagnole sur le Nouveau Monde.

S'il l'avait fait, cela aurait signifié abandonner la défense du point de vue des *conquistadores* et renforcer les droits de leur adversaire intérieur, la couronne, renforcant en même temps la position de cette dernière vis-à-vis de ses concurrents étrangers sur le sol américain : en d'autres termes, transformer la théorie judéogénique, d'instrument jusqu'alors utilisé contre la couronne par ses rivaux de l'intérieur, en un instrument aux mains de la couronne pour lutter contre ses ennemis de l'extérieur.

L'aspect le plus significatif de cette transformation est l'attitude à l'égard de la conversion de l'*indio*. Toutes les formulations de la théorie judéogénique examinées jusqu'ici tendaient à souligner la difficulté, voire l'impossibilité de la conversion des *indios,* dont l'avènement, sur la base des passages bibliques sur la réunification des tribus d'Israël, était différé généralement à la fin des temps. De la sorte, les *conquistadores* atteignaient le but d'enfermer les *indios* dans un rapport privé, éliminant ainsi la nécessité d'une médiation institutionnelle de l'Église, et surtout de la couronne espagnole, dont les droits sur les Indes s'ap-

puyaient essentiellement, dès l'époque d'Alexandre VI, sur le mandat conféré par le pape au Roi Catholique afin qu'il prît soin « d'instruire les indigènes et les habitants dans la foi catholique et de leur enseigner les bonnes mœurs[149] ». Pour transformer à présent la théorie judéogénique en un instrument idéologique de la couronne, il fallait accentuer l'importance de la conversion des *indios*-hébreux en rendant à l'Église, et surtout à l'État espagnol, leur irremplaçable fonction de médiation.

C'est là le sens de la réélaboration de la théorie judéogénique proposée, en 1611, par le juriste napolitain Camillo Borrello[150]. Ce n'est pas un hasard, si étant donné l'importance qu'allait prendre le thème de la conversion, il s'inspire explicitement de l'exemple d'un jésuite du siècle précédent, Federico Lumnio[151]. Suivant une orientation très répandue dans la toute nouvelle Compagnie de Jésus, Lumnio avait entouré l'action apostolique de son ordre d'une lumière providentielle que l'affirmation de la présence de Juifs dans le Nouveau Monde contribuait, entre autres, à renforcer. Il ne s'agissait pas d'identifier complètement les Américains aux Hébreux, et on ne pouvait pas considérer cela comme une vraie réponse au problème des origines des premiers. Lumnio s'était limité à affirmer qu'une partie du peuple hébreu « était venue dans ces régions du monde fort éloignées où, avec de nombreux infidèles aujourd'hui convertis, elle était restée jusqu'à ce jour complètement coupée du reste du monde, sans roi, sans prince, sans sacrifices et sans autels[152] ». La présence d'Hébreux parmi les Américains n'était affirmée que pour pouvoir intégrer le Nouveau Monde dans un discours prophétique permettant d'annoncer l'imminence de la fin des temps, après la réunification du peuple dispersé d'Israël dans la Jérusalem céleste. Dans ce contexte, la conversion des Indiens devenait un devoir historique, une « vocation » providentielle dont devaient s'acquitter, par volonté divine, les « anges » de la Compagnie de Jésus[153].

L'exemple de Lumnio permet à Borrello de formuler lui aussi un discours prophétique sur le Nouveau Monde, mais cette fois à l'avantage de la couronne ibérique. Par rapport à son modèle du siècle précédent, il bénéficie des nombreux arguments qui, entre-temps, avaient été mis au point – et divulgués par García – pour soutenir la théorie d'une complète identification des Américains aux dix tribus d'Israël. Faisant sienne sans la moindre hésitation cette hypothèse sur l'origine des populations américaines, Borrello cherche à en tirer toutes les conséquences lui permettant d'atteindre son objectif. En tant qu'ils descendent des dix tribus d'Israël, les Américains n'ont pas reçu la prédication évangélique et il est donc nécessaire que s'accomplisse à leur égard la prophétie de David : *in omnen terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum*[154]. « Si en effet – observe Borrello – la prédication n'avait pas atteint le Nouveau Monde et les îles les plus lointaines [...], sans doute ladite prophétie ne se serait-elle pas accomplie. Mais il est nécessaire que tout ce qui est écrit par les prophètes et dans les Écritures saintes s'accomplisse[155] ». Or, soutient Borrello en conclusion de son argumentation, nul mieux que le roi d'Espagne ne semble désigné par la divine

providence pour se faire l'instrument de l'accomplissement de cette prophétie : en effet, « les Rois Catholiques, pour être fidèles dans les faits au titre que leur a conféré le jugement de la sainte Église, ont toujours eu le souci de répandre le très saint Évangile du Christ et la foi chrétienne parmi les peuples inconnus ou non encore découverts[156] ».

La nouvelle perspective dans laquelle Borrello inscrit la thèse des Hébreux atteint son plus grand développement dans le traité de la fin du XVII[e] siècle d'Andrés Rocha[157]. Le juriste espagnol s'accorde avec ceux qui soutiennent que ce furent bien les dix tribus d'Israël qui peuplèrent l'Amérique, car les malédictions proférées par Moïse contre les lignées judaïques qui s'étaient écartées de sa loi « se sont accomplies chez ces *indios* ». Lorsque, en effet, nous lisons dans le *Deutéronome* : « un peuple que tu n'auras point connu mangera le fruit de ta terre et tu seras tous les jours opprimé et accablé[158] », à qui pouvons-nous penser, sinon aux habitants du Nouveau Monde[159] ? Cet argument, typique des *conquistadores*, prend chez Rocha une signification différente. À la différence de ceux qui, comme Simón, avaient utilisé les malédictions contre les Hébreux pour justifier le maintien des rapports d'esclavage, Rocha limite leur portée aux temps anciens, et prend soin d'ajouter que les malheurs et l'esclavage « ne se voient pas aujourd'hui chez ces *indios*, grâce aux nombreuses dispositions que nos Rois Catholiques ont prises pour qu'ils soient bien traités[160] ».

Déjà, cette précision révèle la volonté de Rocha de se situer plutôt du côté de la couronne que de celui des colons. Mais son choix apparaît encore plus évident lorsqu'on examine d'autres interprétations de prophéties bibliques proposées dans cette partie du *Tratado*. La bénédiction de Noé à Japhet[161] signifie, selon Rocha, que « les descendants de Cham et de Sem occupèrent injustement Jérusalem [c'est-à-dire l'Amérique, puisque les Américains – au moins en partie – sont Hébreux], jusqu'à ce que s'achève le temps des nations et que les descendants de Tubal [c'est-à-dire les Espagnols] en prennent légitimement possession[162] ». Ces paroles du prophète Isaïe à propos de la réunification des tribus d'Israël dans la Jérusalem céleste : « et je mettrai un signe distinctif parmi eux, et ceux d'entre eux qui seront sauvés, je les enverrai parmi les Gentils [...], dans les îles lointaines, parmi des gens qui n'ont jamais connu ma renommée et n'ont pas vu ma gloire : et ils annonceront ma gloire aux Gentils [...][163] » – sont interprétées par Rocha dans le sens où « les nations que Dieu marqua de son signe, pour ce long voyage et la conquête des Indes, ce sont les nations espagnoles [...] descendant de Japhet et de Tubal, [...] élues par Dieu pour qu'elles soumettent les exilés d'Israël[164] ». Tout en adhérant à la thèse hébraïque, Rocha déplace l'accent, comme nous le voyons, de la corruption des Américano-Hébreux sur leur providentielle rédemption, faisant en sorte d'extraire des prophéties bibliques des indications précises sur le rôle particulier que les desseins de la Providence auraient réservé à l'Espagne dans l'œuvre de réunification du peuple dispersé d'Israël.

La façon dont il réussit à concilier l'hypothèse hébraïque et celle – qui pour

Rocha demeure la principale – d'un peuplement du Nouveau Monde par les anciens Espagnols, est révélatrice des intentions de Rocha[165]. « Je tiens pour certain – affirme à ce sujet l'auteur – que nombre de ces *indios* occidentaux descendent des dix tribus dispersées par Salmanasar, et qu'elles vinrent peupler l'Amérique par les côtes du Mexique, en traversant le royaume d'Anian ; mais l'Amérique, au temps de Tubal et d'Hespéros, [...] comptait déjà beaucoup de gens qui avaient peu à peu occupé les régions du Nord, tous en provenance de l'Espagne[166] ». D'où il ressort clairement que cette antécédence chronologique accordée au peuplement espagnol a pour but d'assurer à l'Espagne un droit de première occupation par rapport aux autres nations européennes, alors que l'origine hébraïque de nombreuses populations américaines sert, comme nous l'avons vu, à justifier la domination espagnole sur les *indios* en projetant sur elle une lumière providentielle. Un dernier aspect, enfin, confirme le souci de Rocha de garantir les droits de la couronne, y compris dans le cas de l'utilisation de l'hypothèse hébraïque. Dans un de ses hymnes récurrents à la Providence, il exalte cette dernière pour avoir fait en sorte de « restituer » l'Amérique précisément à Ferdinand le Catholique, non seulement roi d'Espagne mais aussi roi de Jérusalem, et partant, souverain légitime aussi bien des *indios*-espagnols que des *indios*-hébreux[167]. Avec cet argument, qui semble n'avoir jamais été utilisé avant lui, Rocha reconduit aussi la thèse hébraïque au même mécanisme du *derecho de reversión* qui est à la base de sa théorie fondamentale sur un premier peuplement espagnol de l'Amérique.

Après ce que nous avons vu, il serait hors de propos d'insister encore sur la différence de perspective qui inspire d'un côté un Durán ou un Simón, et de l'autre un Borrello ou un Rocha. Il suffit de rappeler que la thèse hébraïque, si elle naît au XVI^e^ siècle comme expression des rapports serviles instaurés par les *conquistadores* et conserve cette même forme dans ses principales expressions du XVII^e^, pourra aussi, au XVII^e^ siècle, prendre la forme d'une théorie subsidiaire pour l'affirmation des droits de la couronne sur le Nouveau Monde. Qu'elle soit dictée par la volonté de désamorcer les polémiques potentielles à l'égard de l'administration royale contenues dans la précédente version de la théorie judéogénique, ou qu'elle soit motivée plutôt par la préoccupation de mettre au point un instrument idéologique qui serve à la couronne espagnole dans sa lutte contre la concurrence croissante des autres puissances dans le domaine colonial, cette transformation contribue indiscutablement à débarrasser la théorie judéogénique du caractère exclusivement hispano-américain qu'elle avait eu jusqu'alors et à lui donner une dimension européenne. Il n'est donc pas étonnant qu'après les critiques, dont nous nous sommes fait l'écho, adressées dans la première moitié du XVII^e^ siècle à la thèse judéogénique par des auteurs anti-espagnols, d'autres représentants des nations concurrentes de l'Espagne s'emparent de cette thèse, la transformant encore et lui conférant de nouvelles significations historiques que nous examinerons par la suite[168].

6- De la théorie judéogénique au problème des affinités culturelles

Tous les auteurs examinés déclarent avoir été induits à soutenir cette théorie par la nécessité de fournir une explication aux étonnantes ressemblances que l'on rencontre dans les croyances, les cérémonies, les coutumes et même dans le caractère de ces deux peuples. Certains ajoutent qu'ils y ont été poussés également par le constat que, chez les peuples du Nouveau Monde, s'étaient réalisées point par point les prophéties et les malédictions évoquées dans la Bible à propos des dix tribus d'Israël. Il n'est pas difficile de montrer que cette dernière motivation doit être comprise historiquement, dans sa signification idéologique : la théorie judéogénique ne naît pas du problème abstraitement culturel de devoir expliquer la similitude entre le sort des *indios* et celui qu'annonçaient les prophéties à l'égard des dix tribus ; elle naît bien plutôt de l'exigence de fournir une justification aux rapports socio-économiques particuliers instaurés dans le Nouveau Monde. C'est uniquement cette exigence qui a poussé à rechercher dans la Bible des éléments qui semblaient correspondre à ces rapports, rapports qui pouvaient être compris, à partir de cette similitude, comme l'expression de la volonté divine. Il faut tenir un discours analogue à propos du problème des « affinités culturelles » : il est en effet utile d'éclairer l'aspect idéologique de ce problème pour comprendre pleinement la signification historique, non seulement de la théorie judéogénique, mais aussi de toutes les autres élaborations des XVI^e^ et XVII^e^ siècles sur l'origine des Américains, présentées par leurs auteurs comme une réponse au problème des affinités ou des diversités culturelles.

Certes, il est possible – cela a été fait [169] – d'accepter comme valable cette motivation, et de considérer les théories sur les origines des Américains depuis le XVI^e^ siècle comme une expression de la « curiosité naturelle » suscitée par une analyse des ressemblances et des différences culturelles chez les peuples récemment découverts, et comme une façon de prendre en compte la « nécessité intellectuelle d'établir une relation en quelque sorte familière entre ces peuples étranges et les modèles d'homme et d'univers communément admis [170] ».

Une telle perspective, toutefois, comporte la nécessité de renoncer à comprendre le sens réel des théories des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, et conduit à s'exposer presque inévitablement au risque de projeter sur elles une problématique typique des disciplines contemporaines, en considérant le problème des origines des Américains comme essentiellement « ethnologique [171] ». Il est hors de doute, à la lumière de ce qui a été dit jusqu'ici, que ce n'était pas un intérêt « ethnologique » abstrait qui poussait les hommes de cette époque à formuler ces hypothèses sur l'origine des Américains, mais la nécessité de justifier ou d'envisager des rapports socio-économiques bien précis dans la politique coloniale à l'égard du Nouveau Monde. Cela ne signifie pas que les hommes de cette époque, lorsqu'ils déclaraient soutenir une théorie donnée sur les origines des Américains pour expliquer certaines coutumes qu'on rencontrait chez eux, cherchaient à dissimuler consciemment leurs intentions et à tromper leurs contemporains. L'aspect « ethnologique » était sans aucun doute l'un des aspects culturels de la question dont

il fallait tenir compte. Mais cet aspect ne pouvait être séparé du reste. Les multiples conséquences que les diverses solutions du problème des origines des Américains entraînaient, sur le plan du droit et de l'idéologie coloniale, rendaient impossible le choix de l'une ou de l'autre sur la base de critères culturels abstraits. C'était la position politique de chacun face aux problèmes coloniaux qui déterminait, souvent inconsciemment, ce choix. Même si le caractère intrinsèque de l'idéologie exigeait que l'on donnât à ce choix une motivation « scientifique » et poussait ses partisans à présenter comme une motivation de leur choix ce qui était en réalité une justification *a posteriori*.

C'est précisément dans le domaine de la théorie judéogénique, qui plus que toute autre se présente comme une explication « scientifique » d'un ensemble d'affinités culturelles observées, que le mécanisme de cette inversion idéologique typique peut être saisi avec une plus grande évidence.

Quiconque se contenterait, déniant le caractère idéologique de la théorie judéogénique, de voir en elle une simple théorie « ethnologique », pourrait la considérer comme une conséquence presque nécessaire, étant donné certains paramètres culturels, de la découverte chez les populations américaines de croyances et cérémonies religieuses étonnamment analogues à celles de la tradition hébraïco-chrétienne. Quelques remarques suffiront, néanmoins, pour faire apparaître l'insuffisance de cette perspective, apparemment sensée.

En premier lieu, il faut observer que le fait même d'admettre des analogies culturelles entre les *indios* et les Hébreux ne résulte pas d'une constatation empirique immédiate et irréfutable, mais implique déjà une évaluation et, en définitive, un critère idéologique. Acosta, nous l'avons vu, considère qu'il n'existe pas d'affinités entre ces deux peuples, mais qu'il existe plutôt des différences notables, et, parmi celles-ci, l'absence de circoncision chez les *indios*. García lui répond en découvrant une foule d'affinités, dont justement la circoncision. Mais cela n'empêche pas Besoldo de s'opposer de nouveau à la thèse judéogénique précisément « parce que les Juifs sont très attachés à la langue et aux cérémonies hébraïques, alors que de celles-ci, en ces lieux [en Amérique], on n'a pas trouvé la moindre trace [172] ». En somme, les affinités entre les Américains et les Hébreux ne sont soulignées le plus souvent que par ceux qui ont déjà pris le parti de la thèse judéogénique. Ce qui se présente comme une théorie explicative de faits observés est en réalité la cause qui amène à relever ces mêmes faits.

Mais il nous faut surtout admettre la prééminence des intérêts idéologiques, si nous voulons donner une explication au fait que ces analogies reconnues reçoivent, chez les auteurs des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, les interprétations les plus disparates. Considérer, en effet, ces diverses explications comme des « théories ethnologiques » abstraites signifierait renoncer à rechercher les causes de la diversité de chaque réponse. Des analogies entre les croyances et les pratiques américaines et celles qui sont judéo-chrétiennes – y compris la circoncision – sont admises, par exemple, par Montaigne lui-même : non pas – comme nous le verrons mieux par la suite [173] – pour affirmer que les hommes du Nouveau Monde dérivent de ceux

du vieux continent, mais au contraire pour soutenir l'autonomie des uns par rapport aux autres. Il ne s'agit pas seulement d'une solution différente apportée au problème ethnologique des affinités culturelles, puisque cette réponse apparaîtra tellement conforme à la position politique de Montaigne sur les questions coloniales, que c'est bien sa position politique, et non une « nécessité intellectuelle » abstraite, qu'il faudra voir comme l'unique explication possible de la première thèse.

De même, ceux qui expliquent la présence, réelle ou supposée, d'analogies entre les Américains et les Hébreux par l'hypothèse judéogénique, ne le font pas parce que cette hypothèse leur semble satisfaire de manière adéquate à l'exigence intellectuelle de répondre au problème culturel que posent ces analogies, mais au contraire ils soulignent ces dernières et se posent ce problème culturel parce que, de la réponse qu'ils ont en tête – et qu'ils chercheront à faire valoir en vertu de ses « raisons scientifiques » intrinsèques – ils voient la possibilité de déduire une justification idéologique d'intérêts matériels déterminés. Justification qui sera d'autant plus persuasive qu'elle se présentera sous forme d'hypothèse « scientifique » et qu'elle sera en mesure de révéler, sous une forme inversée, le rapport réel des motivations : les objectifs pratiques de la théorie devront donc apparaître, non comme le mobile de la théorie elle-même, mais plutôt comme sa conséquence nécessaire et le plus souvent implicite. Quand cela ne réussit pas, et que les objectifs pratiques de la théorie, parce qu'ils sont affirmés de manière trop explicite, apparaissent manifestement comme sa véritable cause, la force persuasive de la théorie disparaît et sa nature idéologique devient évidente. La théorie s'expose alors à être réfutée, non seulement sur la base d'argumentations « scientifiques », mais aussi de façon directe par la dénonciation de ses vrais objectifs pratiques. C'est ce que nous avons vu se produire au sujet de la version de la théorie judéogénique donnée par Simón et de sa réfutation par Calancha.

L'exigence de donner toujours aux intentions idéologiques une apparence « scientifique » oblige naturellement à affiner progressivement la crédibilité rationnelle des argumentations utilisées et à résoudre de véritables problèmes « culturels » et « ethnologiques ». Souligner la nature idéologique des théories des XVI^e^ et XVII^e^ siècles sur les origines des Américains ne signifie donc pas – que cela soit dit une fois pour toutes – nier que ce thème constitue *aussi* un problème culturel qui, dans une certaine mesure, nécessitait *aussi* un engagement rationnel et intellectuel pour la solution de problèmes relevant d'un domaine spécifique ; cela signifie, néanmoins, nier absolument que ces problèmes puissent être affrontés de manière abstraite et neutre, avec l'attitude du « savant », attentif exclusivement aux exigences du raisonnement rationnel (ou, ce qui revient au même, de l'orthodoxie théologique) ; et affirmer au contraire le rôle secondaire que prenait, plus ou moins consciemment, la théorie par rapport aux objectifs socio-pratiques concrets.

La théorie judéogénique est donc *aussi* une réponse au problème des affinités culturelles ; mieux encore, sa force de persuasion idéologique provient précisé-

ment du fait qu'elle se présente avec ces connotations « scientifiques ». Mais elle ne cesse pas pour autant d'être une expression idéologique des différentes positions dans le domaine colonial que nous avons mises en lumière ; positions qui continuent d'être le motif déterminant du choix de *cette* théorie judéogénique. De la même façon, l'opposition à la théorie judéogénique, même si elle naît à cause d'une opposition pratique vis-àvis du point de vue colonial qui s'exprime à travers elle, doit néanmoins prendre la forme d'une théorie alternative pour résoudre le problème des affinités – à condition que celles-ci soient, dans leur ensemble, acceptées – et doit permettre de vaincre la première sur la base d'arguments rationnels plus convaincants. Mais le choix de ces arguments, à son tour, sera également conditionné par des objectifs pratiques, objectifs que se fixent les opposants à la théorie judéogénique.

Nous avons dit que l'objectif des opposants à la théorie judéogénique était de garantir, d'un côté, la liberté formelle des *indios*, et de l'autre, la possibilité d'une intervention rédemptrice institutionnalisée – conditions précisément empêchées par l'acceptation d'une ascendance hébraïque des Américains. D'où la nécessité de trouver d'autres réponses au problème des affinités, réponses qui confèrent aux habitants du Nouveau Monde une nature de Gentils – autrement dit non hébraïque. Une première solution – en supposant toujours l'existence des susdites affinités – consiste à attribuer aux différentes similitudes de coutumes et de croyances une autre origine ethnogénique. « S'il est vrai que toutes les cérémonies ou presque et tous les rites que l'on trouve chez ces *indios*, se trouvent également chez les dix tribus [d'Israël] – explique à ce sujet Torquemada – ce n'est pas parce qu'ils sont hébreux qu'on les y trouve et que [les *indios*] les ont – c'est même le contraire : puisque toutes ces mauvaises mœurs qui furent celles des Hébreux, ils les apprirent au contact de la Gentilité [174] ». Mais une solution encore plus radicale au problème des affinités – radicale aussi dans ses conséquences, puisque ces dernières empêchent, de façon décisive, de tirer des affinités religieuses une idéologie anti-missionnaire – est celle élaborée par Acosta. Exhumant une tradition ecclésiastique qui remontait à saint Augustin, Acosta, non seulement ne nie pas, mais accentue l'existence dans le Nouveau Monde de concordances avec des rites et croyances du christianisme, les attribuant toutefois à l'activité mimétique du démon. « Ce que notre Seigneur ordonne sagement pour son culte et son honneur, pour le bien et le salut de l'homme – s'exclame le jésuite devant ces analogies – le démon cherche à l'imiter et à le pervertir pour être lui-même honoré, et l'homme plus grandement damné [175] ». Acosta n'élargit pas ce critère aux affinités entre les Américains et les Hébreux, affinités qu'il préfère nier. Mais un de ses disciples, Malvenda, après avoir souligné l'analogie entre les traditions mexicaines et hébraïques sur la création du monde, sur le Déluge et sur l'arche, ajoute : « mais ces choses ne signifient pas du tout que les Mexicains soient de sang israélite, mais plutôt que le diable veut toujours se montrer l'imitateur du vrai Dieu et tente toujours plus de se faire passer pour Dieu auprès de gens qui, n'ayant aucun lien de sang avec les

Hébreux, empruntent souvent au peuple hébreu les cultes en l'honneur du vrai Dieu[176] ». Avec cette position, il n'existe plus de possibilité de considérer les analogies entre Américains et Hébreux comme des preuves de leur filiation génétique. Mais il ne s'agit pas seulement d'une solution différente d'un problème « ethnologique ». La théorie judéogénique avait écarté la possibilité d'une intervention dans le Nouveau Monde, en attribuant aux *indios* une nature réfractaire à la conversion, nature typique des Hébreux. La solution d'Acosta, en revanche, fait des missionnaires la composante principale de la colonisation du Nouveau Monde, c'est-à-dire d'un monde qu'il faut soustraire aux mensonges du démon, grâce à la prédication du véritable Évangile.

NOTES

1- La datation est de Lewis HANKE, qui signale l'existence d'un manuscrit de Roldán à la bibliothèque « Provincial y Universitaria » de Séville (ms. vol. 333) (Cf. *The First Social Experiments in America*, Cambridge, 1935, p. 72 ; cf. aussi tout l'*Appendix* A, intitulé « Were the Indians Descendents from the Lost Ten Tribes of Israel ? », pp. 72-73, qui contient des renseignements bibliographiques sur le sujet de ce chapitre). Nous nous servons de la copie manuscrite de la *Colección Muñoz*, t. XXVII, n. 280, f. 64 r-67 r, qui porte le titre « Razones por la que el Doctor Roldán basa su afirmación de que las Indias estuvieron pobladas por las diez tribus de Israel » (cf. *Real Academia de la Historia. Catálogo de la Colección de Don Juan Bautista Muñoz,* t. I, Madrid, 1954, p. 279).

2- *Le Livre des Rois*, XVII, 7 ; cf. les chapitres XVII-XIX en entier, qui sont la base de la proposition de Roldán.

3- Cf. *IV Esdras*, XIII, 40-45.

4- ROLDÁN, ms. cit., f. 64, r.

5- Le chapitre IV du livre d'Osée, auquel Roldán renvoie, contient une autre description des péchés d'idolâtrie des dix tribus d'Israël et des terribles châtiments divins qui s'ensuivirent. L'affirmation relative au nombre infini des fils d'Israël se trouve au chap. I, 10 de ce même livre prophétique.

6- Ms. cit., f. 65 r.

7- Ms. cit., f. 65 v.

8- Ms. cit., f. 65 r.

9- Ms. cit., f. 65 v.

10- Cf. ms. cit., f. 66 r. Les passages bibliques qui contiennent la liste des péchés des dix tribus sont ceux précédemment cités auxquels Roldán ajoute maintenant le chap. III du prophète Michée.

11- Ms. cit., f. 66 v. Les châtiments qui frappèrent les dix tribus sont également indiqués dans les passages bibliques précédemment cités. À ceux-ci, Roldán ajoute le chap. VII d'Ezéchiel.

12- Ms. cit., f. 67 r. Pour la question du salut, à la fin des temps, des derniers survivants d'Israël, Roldán renvoie au *Deutéronome*, IV, 25-31, à l'*Epître aux Romains*, XI, 25-32, et à *Isaïe*, X (cf. le vers 22 : «... Et si même ton peuple, ô Israël, était comme le sable de la mer, un reste seulement en reviendra ; une extermination est décrétée qui fera déborder la justice »)

13- Toribio DE BENAVENTE dit MOTOLINÍA, *Historia de los indios de la Nueva España*, éd. D. Sánchez García, Barcelone, 1914, p. 11. L'« *Epistola Prehemial de un fraile menor al ilustrísimo señor don Antonio Pimentel* », qui précède le manuscrit, porte la date de 1541, du couvent de Santa Maria de la Concepción de Teocacín.

14- Cf. Pedro SARMIENTO DE GAMBOA, *Segunda parte de la Historia general llamada Índica*, cit., p. 206.
15- Cf. Diego DURÁN, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de tierra firme*, éd. J. F. Ramírez, t. I, Mexico, 1867, chap. I, pp. 1-9. C'est la première édition de l'œuvre dont la première partie, commencée en 1579, fut terminée en 1581.
16- Cf. DURÁN, *ibid.,* p. 2. Mais Durán fait référence ensuite à cette « terre lointaine et isolée qui n'avait jamais été habitée » (*ibid.*) dont parle *Esdras,* mais non le *Livre des Rois.*
17- *Ibid.,* p. 1.
18- *Ibid.*, p. 2.
19- *Ibid.,* p. 5.
20- *Ibid.,* p. 6.
21- *Ibid.,* p. 6-7.
22- *Ibid.,* p. 8.
23- *Ibid.,* pp. 2-3.
24- *Ibid.,* p. 3.
25- Roldán s'était limité à affirmer que ce qui démontrait aussi que les habitants du Nouveau Monde étaient des Hébreux des dix tribus, c'était le fait que la Bible avait annoncé pour ces derniers que « Dieu leur donnerait un cœur peureux et timoré, de sorte que beaucoup d'entre eux s'enfuiraient devant un petit nombre d'ennemis » (Cf. ROLDÁN, ms. cit., f. 66 v.). L'allusion à la conquête du Mexique est, chez Roldán, seulement implicite.
26- DURÁN, *op. cit.,* p. 3-4.
27- *Ibid.,* p. 4.
28- ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, cit., 1. I, chap. XXIII, pp. 36-37. C'est le titre du chapitre qui est rapporté.
29- ACOSTA, *op. cit.,* p. 37.
30- Juan DE TORQUEMADA, *Los veyente y un libros Rituales y Monarchia Yndiana*, Séville, 1615, 1. I, chap. IX, p. 25.
31- Cf. *ibid.,* pp. 25-27.
32- Cf. *ibid.,* p. 30.
33- *Ibid.*, p. 27. Il est probable que la position de Torquemada à l'égard de la thèse judéogénique, ainsi que sa tentative d'en édulcorer le sens, doivent être rattachées à l'attitude prise quelques années auparavant à l'égard de cette théorie par une de ses principales sources, le franciscain Gerónimo de Mendieta. Dans son *Historia Eclesiástica Indiana* – terminée en 1596, mais restée inédite (cf. la première édition par J. García Icazbalceta, Mexico, 1870) – Mendieta tente de récupérer, dans un sens pro-missionnaire et contre les *conquistadores*, l'hypothèse judéogénique. « Le peuple indien peut usurper le nom de peuple d'Israël », écrit-il, parce que celui-ci doit être soustrait au pouvoir du Pharaon (« c'est-à-dire du démon ») et à l'esclavage en Égypte (« c'est-à-dire à ses rites idolâtres et à ses abominables sacrifices de sang humain »), pour être emmené vers la Terre promise (« c'est-à-dire dans son Église ») (cf. *op. cit.,* 1. IV, chap. XLVI, p. 558). Mais pour pouvoir faire cela, ajoute-t-il, il faut soustraire la population indienne à cette « multitude de fauves et d'animaux de proie » qui se jette sur elle « avec l'envie démesurée de la détruire » (*ibid.*, p. 559), en la soumettant « au carnage du service forcé » comme le commande « la bête fauve de l'avarice » qui pousse à faire reposer « tout bonheur et tout espoir sur l'argent » (*ibid.*, p. 561). Toutefois, peut-être parce qu'il était conscient de la signification opposée qu'avait eu jusqu'alors l'hypothèse judéogénique, Mendieta doute beaucoup de l'opportunité d'y adhérer totalement. Il préfère définir comme une « usurpation » de la part du peuple indien la comparaison avec Israël, puisque « l'opinion de ceux qui ont considéré ou considèrent ces *indios* comme les descendants des Hébreux est [...] si incertaine » (*ibid.*, p. 558). Mais par ailleurs, rappelant la tentative d'Acosta de prouver « que les *indios* ne proviennent pas du lignage des Hébreux », il ne peut se dispenser d'observer que « parce que ses raisons ne concluent pas à l'impossibilité, mais [mettent en doute] seulement sa pertinence, dans une matière aussi

incertaine et obscure pour les hommes, chacun peut juger de ce qui lui semble opportun selon son intelligence » (*ibid.,* 1. IV, chap XLI, pp. 539-540). C'est pourquoi on pourrait partager l'avis de ceux qui « croient que ces *indios* dérivent du peuple hébreu, estimant qu'ils descendent de ceux qui échappèrent à la destruction de Jérusalem voulue par les empereurs Titus et Vespasien, et qu'ils sont venus par voie de mer en passant d'une terre à l'autre… » (*ibid.*, p. 539). L'objectif de la position de Mendieta, comparé, d'un côté a celui d'Acosta, de l'autre à celui de Roldán et de Durán, semble être de récupérer au profit des franciscains la thèse judéogénique en renversant la signification anti-missionnaire qu'elle avait prise – comme nous le verrons mieux par la suite – dans le milieu des *conquistadores*. Ces changements de sens échappent à l'historien américain John Leddy Phelan qui a préféré indiquer comme « vraie source » du mythe « hébraïco-indien » l'« état d'âme apocalyptique de l'époque de la découverte » qui aurait incité à croire que, « si les Indiens étaient en réalité les dix tribus, une telle découverte aurait été la preuve évidente que le monde était proche de sa fin » (*The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World. A Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta (1525-1604)*, Berkeley et Los Angeles, 1956, pp. 24-25). Le même « état d'âme apocalyptique » serait aussi à la source des positions judéogéniques de Durán et des puritains du XVII[e] siècle (cf. *ibid.*, p.26) : toute différence historique spécifique s'annule ainsi dans un « esprit apocalyptique » qui inspirerait des attitudes pratiques, non seulement différentes, mais opposées. Les généralisations de Phelan sont partagées en partie (mais uniquement en ce qui concerne l'expérience des douze franciscains de Cortés) par Marcel BATAILLON, *Évangélisme et millénarisme au Nouveau Monde,* in *Courants religieux et humanisme à la fin du XV[e] et au début du XVI[e] siècle*, Paris, 1959, pp. 25-36. Une perspective analogue se rencontre encore chez Adriano PROSPERI, « America e apocalisse. Note sulla "conquista spirituale" del Nuovo Mondo », in *Critica Storica*, XIII (1976), n. 1, pp. 1-61.

34- Bartolomé de LAS CASAS, *Brevísima relación de la destruición de las Indias*, in *Obras escogidas*, éd. J. Pérez de Tudela Bueso, vol. V, Madrid, 1958, p. 134 sqq. Ce petit ouvrage, comme on le sait, ne fut imprimé qu'en 1552.

35- *Ibid.,* p. 136.

36- *Ibid.*

37- *Ibid.*

38- *Ibid.,* p. 137.

39- *Ibid.*, p. 135.

40- *Ibid.*, p. 134.

41- *Ibid.,* p. 134.

42- *Ibid.*, p. 176.

43- Cf. Lewis HANKE, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Madrid, 1959, p. 181 sqq.

44- Cf. Richard KONETZKE, *Colección de Documentos para la historia de la Hispanoamérica*, vol. I (1493-1592), Madrid, 1953, p. 89 («Las Ordenanzas sobre el buen tratamiento de los Indios »)

45- Cf. *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, t. II, Madrid, 1791, 1. VI, titulo V, ley I, p. 225.

46- *Ibid.*

47- Le texte de ce document, préparé par une commission composée de huit prédicateurs du roi, est rapporté par Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de las Indias*, 1. III, chap. CXXXV-CXXXVI, in *Obras escogidas*, cit., vol. II, pp. 500-507.

48- *Ibid.*, *op. cit.,* p. 501.

49- *Ibid.,* p. 504. De manière tout aussi explicite, le mémoire indique aussi les raisons matérielles pour lesquelles l'« *encomienda* est contre l'Église de Dieu » : « puisque tout le monde s'adonne à cette maudite activité qui consiste à creuser et non à faire fructifier la terre pour qu'elle produise des richesses naturelles, il n'y pas de dîmes qui permettent d'obtenir de bons prélats, prêtres et autres ministres de l'Église qui lui donnent des fils spirituels… » (*ibid.,* p. 505). La

convergence d'intérêts entre la couronne et l'Église, en cette période, est à l'origine de leur opposition commune aux *conquistadores* pour la défense de la *conservation* et de la *conversion* (concepts qui s'impliquent réciproquement) des *indios*.

50- *Ibid.,* p. 502.

51- Cf. KONETZKE, *Colección*, cit., I, p. 79 («R. Provisión sobre la libertad de los Indios »).

52- *Ibid.,* I, p. 218 («R. Provision. Las Leyes Nuevas »).

53- *Ibid.*, p. 220.

54- *Ibid.,* I, pp. 22-25 («R. Provisión. Declaraciones añadidas a las Leyes Nuevas », 4 juin 1543).

55- Il est bien connu qu'avec la « R. Provisión para que sin embargo de lo resuelto por las Nuevas Leyes se encomienden los indios benemeritos », du 20 octobre 1545, Charles Quint fut contraint d'abroger le chapitre 30 des *Leyes Nuevas* qui avaient décrété l'abolition de l'*encomienda* (cf. KONETZKE, *op. cit.,* I, p. 236).

56- Pour le texte de cet édit, cf. José AMADOR DE LOS RIOS, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid, 1960, p. 1003 sqq.

57- Christophe COLOMB, *Giornale di bordo del primo viaggio*, éd. Cesare de Lollis, in *Raccolta di documenti e studi pubblicati dalla R. Commissione Colombiana*, 1re partie, vol. I, Rome, 1892, p. 2. Il s'agit du manuscrit transmis par Las Casas et non de l'original de Colomb, en grande partie perdu.

58- LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia general de las Indias*, cit., p. 156.

59- Gilbert GÉNÉBRARD, *Chronographiae libri quatuor*, Paris, 1585 (1re éd. 1580), 1. IV, p. 705 (les livres III et IV – et donc également le passage en question – sont l'œuvre d'Arnauld de Pontac). Dans la précédente *Chronographiae in duos libros distincta*, Louvain, 1570, il n'y a pas encore trace de la théorie judéogénique.

60- GÉNÉBRARD, *Chronographiae libri quatuor*, cit., 1. I, p. 158.

61- André THEVET, *La Cosmographie Universelle*, Paris, 1575, t. II, 1. XIII, fol. 1022 a.

62- Cf. GÉNÉBRARD, *op. cit.,* p. 159.

63- *Psaumes*, LVIII, 7.

64- Gilbert GÉNÉBRARD, *Psalmi Davidis, calendario hebraeo, syro, graeco, latino…,* Lyon, 1592 (1re éd. 1577), Pars I, p. 324.

65- Ce petit ouvrage fut publié à Anvers en 1579, dans une traduction de Jacques de Miggrode.

66- GÉNÉBRARD, *Chronographiae*, cit., p. 159.

67- Cf. pour tous, MALVENDA, *De Antichristo libri undecim*, cit., 1. III, chap. XVIII, p. 154.

68- Cf. ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, cit., 1. I, chap. XXIII, p. 36.

69- V. la note 72.

70- ACOSTA, *op. cit.,* p. 37.

71- Parmi ceux-ci, cf. en particulier : MALVENDA, *De Antichristo*, cit., 1. III, chap. XVIII, p. 154-56 ; Agostino TORNIELLI, *Annales sacri, ab orbe condito ad ipsum Christi Passione reparatum praecipuis ethnicorum temporibus apte ordinateque dispositi*, Milan, 1610, t. II, p. 180 ; TORQUEMADA, *Los veyente y un libros…*, cit., chap. IX, pp. 25-30 ; BESOLDO, *Discursus Politicus de Incrementis Imperiorum*, cit., chap. IV, § 8, p. 35 ; SOLORZANO Y PEREYRA, *Política Indiana*, cit., t. I, 1. I, chap. V, § 28-29, pp. 57-58.

72- Les partisans de la thèse judéogénique n'avaient fait allusion qu'indirectement au chap. XIII du livre IV de Esdras, se limitant à rapporter intégralement l'expression du verset 40 où l'on fait référence à la région « où jamais ne séjourna le genre humain ». Acosta, en revanche, est assez avisé pour rapporter intégralement le passage (v. 39-47), obtenant ainsi l'effet de renverser le sens de la citation biblique et de critiquer en même temps implicitement – sans l'évoquer ouvertement – la possibilité d'en tirer ces conséquences négatives pour les *indios* qu'avaient prétendu y découvrir les porte-parole des *conquistadores*. Ainsi s'explique le refus inattendu, de la part d'Acosta, de référer aux habitants du Nouveau Monde le passage du pseudo-Esdras, non parce qu'il nous donnerait d'eux une image trop négative, mais au contraire, parce qu'il nous les présenterait sous un jour trop favorable qui ne correspond pas à leur réel

état de corruption. Les versets 39 et 47 définissent les dix tribus, avant et après leur migration dans la terre « où ne séjourna jamais le genre humain », comme une « multitude pacifique », et Acosta se demande, en considérant la condition des Américains, « pourquoi définirait-on ces gens comme pacifiques, alors qu'il s'avère qu'ils se sont fait la guerre depuis toujours et jusqu'au dernier vivant ? ». Et encore, observe Acosta en se référant aux versets 41 et 43, « dans ces versets il est dit que les dix tribus fuyaient la foule des Gentils pour préserver leurs cérémonies et leurs lois, alors que les *indios* se sont adonnés à toutes les idolâtries du monde » (*op. cit.*, p. 37). Cette dernière observation frappe au cœur même de la théorie judéogénique dont le présupposé était le caractère idolâtre des dix tribus. Ce n'est donc pas un hasard si Acosta néglige de discuter les autres passages bibliques avancés par les partisans de la théorie judéogénique et à partir desquels il aurait pu difficilement exclure l'idolâtrie comme étant une prérogative des dix tribus, et, par conséquent, encore plus difficilement nier la descendance des Américains de ces populations.

73- Cf. GARCÍA, *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*, cit., l. III, pp. 177-317. De l'ensemble des 535 pages de l'œuvre, il y en a bien 140 qui sont consacrées à l'opinion judéogénique.

74- *Ibid.,* p. 179.

75- Cf. *ibid.,* p. 192. L'œuvre de Paolo Giovio à laquelle il est fait allusion est le *De rebus Turcarum.*

76- Comme les Hébreux, les *indios*, outre le fait de se circoncire, célèbrent une espèce de Pâque, gardent sur l'autel un feu perpétuel, condamnent les rapports incestueux, tuent la femme adultère, célèbrent le jubilé tous les cinquante ans, etc. (cf. *ibid.,* pp. 263-274) La comparaison est établie le plus souvent avec les populations du Mexique et du Pérou.

77- Cf. *ibid.,* pp. 274-286.

78- *Ibid.*., pp. 274-275.

79- *Ibid.*, p. 285.

80- *Ibid.,* pp. 259-260.

81- *Ibid.*, p. 237.

82- García précise tout d'abord que, lorsqu'on applique aux *indios* la définition de *iudíos*, on désigne habituellement et exclusivement les dix tribus de Juda dont descend le Christ (cf. *op.* cit. p. 194). Mais ensuite il soutient lui-même qu'une telle distinction n'est pas possible. Après que les Hébreux des tribus de Juda et de Benjamin se sont rendus responsables de la mort du Christ, la population tout entière a été « méprisée et même abhorrée par ceux qui n'en font pas partie » (p. 238) ; et s'il est vrai que dans le cas où un Juif de ces tribus (c'est-à-dire un Juif européen) réussirait à prouver que ses ancêtres n'ont pas participé au meurtre du Christ, il serait « plus estimé et honoré qu'un *hidalgo* », il est également vrai que, une telle preuve étant impossible, « tous, indistinctement, sont appelés Juifs, et, sans faire de différences [...] sont peu estimés ; en outre les bons, n'étant pas connus, subissent un dommage par la faute des mauvais » (p. 239).

83- Cf. *ibid.,* pp. 238-246. Ce n'est pas un hasard si, précisément dans le discours qui présente les *indios* comme le fruit d'un double processus de corruption, García, après avoir précisé que ce qu'il rapporte « sur leur inclination naturelle et leurs mœurs n'est pas dit pour les mépriser et les accuser, mais seulement pour dire les choses telles qu'elles sont, et ce qui est vérité notoire » (p. 242), se sent en devoir d'adresser ses excuses aux métis *indio*-espagnols («il n'y a pas de raison que ceux qui descendent des *indios* m'en veuillent », *ibid.*), en leur assurant que dans le mélange entre la « partie indienne » et la « partie espagnole », la première « perd ce qu'elle a en elle de peu estimable, et gagne beaucoup à être accompagnée de l'autre partie » (p. 241 ; sur le problème des métis cf. pp. 239-42).

84- *Ibid.*, p. 258 ; cf. pp. 254-259. En ce qui concerne la langue hébraïque, si d'un côté García nie que toute trace s'en soit perdue parmi les populations américaines, de l'autre, il en explique l'indéniable corruption par la différenciation progressive des populations dans le Nouveau Monde, et spécialement par la ruse infâme du démon qui, en multipliant les langues, tente de faire obstacle à la pénétration de la parole de Dieu. (cf. *ibid.*, pp. 286-302).

85- Cf. *ibid.,* pp. 304-307.

86- Cf. *ibid.,* p. 304.

87- Il peut être intéressant de rapporter le passage entier de García, passage qui a échappé jusqu'à présent aux chercheurs des anticipations exotiques de Rousseau : « ...Comme la terre produisait pour eux du maïs, des racines et des herbes comestibles et qu'il y avait une grande quantité de bétail et de gibier, ils n'avaient nullement cure de se procurer davantage de biens et de richesses, à l'instar des hommes qui vivaient au commencement du monde, quand la terre leur donnait les fruits nécessaires et que, sans division de terres ni distinction de biens et de propriétés, ils jouissaient en commun de ce dont ils avaient besoin. Et, en vérité, l'avarice parmi les hommes et le désir d'avoir des biens, de l'argent et un domaine naquirent quand on vit qu'on commençait à partager la terre, et que chacun reconnaissait son petit lopin, et s'il ne le surveillait pas cela se terminait mal. Cette avarice alla grandissant avec la multiplication des hommes, ce qui fit renchérir les vêtements et les choses nécessaires pour la subsistance humaine, d'où naquirent la misère, la pénurie et la rareté parmi les hommes, et de là le peu de charité et de miséricorde. Cela, on ne peut pas le dire des *indios* [...]» (*ibid.*, p. 305).

88- *Ibid.,* pp. 305-306.

89- *Ibid.,* pp. 306-307.

90- En conséquence de l'obstination avec laquelle les *indios* tendent à rester dans leur péché, même après avoir connu la parole de l'Évangile – écrit García – Dieu permet « que s'accomplisse pour eux ce qu'il avait annoncé par le passé à leurs ancêtres en les menaçant de pestilence, c'est-à-dire qu'ils soient détruits et décimés, dans la plus grande partie des provinces, par la pestilence et les infirmités que chaque jour leur envoie le Seigneur » (*ibid.*, p. 202).

91- Cf. Richard KONETZKE, *America centrale e meridionale.* I. « La colonizzazione ispano-portoghese » (*Storia universale*, Feltrinelli-Fischer, vol. 22), trad. it. de P. Bernardini Marzolla, Milan, 1968, p. 299 sqq.

92- Cf. *ibid.*, pp. 181-183.

93- Cf. *ibid.*, p. 186 sqq.

94- Cf. KONETZKE, *Colección de documentos*, cit., I, pp. 252-255, « R. C. prohibiendo los servicios personales de indios por via de tasación o permutación ».

95- *Ibid.,* p. 254.

96- Cf. KONETZKE, *America centrale e meridionale…*, cit., p. 201 sq.

97- *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, cit., t. II, 1. VI, titulo XII, lej. I, p. 285.

98- Cf. KONETZKE, *Colección de documentos*, *op. cit.*, I, pp. 38-57, « Las ordenanzas para el tratamiento de los indios (las Leyes de Burgos) ».

99- *Ibid.,* p. 38.

100- *Ibid.,* p. 39.

101- LAS CASAS, *Brevísima relación*, cit., p. 136.

102- Cf. *Psaumes*, CV, 35-38.

103- DURÁN, *Historia de las Indias de Nueva España*, cit., I, p. 8.

104- GARCÍA, *op. cit.,* pp. 211-215. L'analyse des « affinités culturelles » qui prouveraient l'origine hébraïque des Américains se poursuit jusqu'à examiner les usages dans leurs moindres détails : entre autres, la façon de jurer avec les mains levées au ciel, l'habitude d'appeler « frères » même les parents du deuxième ou du troisième degré, la pratique d'enterrer les morts hors de la ville, les sacrifices d'enfants, la condamnation au crucifiement, etc. (cf. pp. 217-237).

105- *Ibid.,* p. 203.

106- *Ibid.*, pp. 200-203. García ajoute que, comme les Hébreux n'étaient pas reconnaissants et n'appréciaient pas les biens et les faveurs dont Dieu les comblait, de même, « cette population des *indios* est très ingrate, car bien qu'elle reçoive des Espagnols de nombreux cadeaux et de bonnes œuvres, elle le leur rend habituellement très mal » (cf. pp. 204-206).

107- KONETZKE, *Colección de documentos*, cit., I, p. 39.

108- GARCÍA, *op. cit.,* p. 221.

109- *Ibid.*, p. 222.

110- Un autre thème que García reprend à la tradition judéogénique du seizième siècle – et qui apparaît encore une fois conforme au point de vue des *conquistadores* – est celui de la « pusillanimité » de l'*indio*-hébreu. La couardise des Hébreux, fruit de la malédiction mosaïque (*Deutéronome*, XXVIII, 25, 28), s'est manifestée en diverses occasions, depuis l'époque où ils craignaient le Pharaon d'Égypte (*Exode*, XIV, 10) jusqu'à celle où les marchands du temple (hébreux) fuirent face au Christ (*Jean*, II, 13-16). Mais plus que tout cela, en témoigne, selon García, le dicton populaire « *tiene el iudío en el cuerpo* » qu'on utilise lorsqu'on veut traiter quelqu'un de lâche. Or la même caractéristique existe chez les *indios,* et la facilité avec laquelle se sont déroulées les conquêtes de Cortés et de Pizarro l'a amplement démontré, comme le démontre chaque jour la fuite des *indios* à la seule vue des Espagnols qu'ils craignent et respectent comme leurs seigneurs, bien qu'ils soient libres et non pas leurs esclaves ni leurs serfs (cf. *op. cit.,* pp. 195-199). Cette dernière observation confirme aussi la volonté de García de souligner à nouveau la tendance naturelle de l'*indio* à l'esclavage, sans pour autant contredire la lettre des lois qui affirment sa liberté.

111- Cette attitude conciliante ressort spécialement du fait que García défend avec le même engagement, outre la thèse judéogénique, également celle d'une descendance des Américains des anciens Espagnols, qui intéressait tout particulièrement la couronne (v. *supra*, p. 36 sq).

112- Cf. Pedro SIMÓN, *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales*, Cuenca, 1627, « Primera noticia », chap. XII-XIII, pp. 36-43.

113- Il semble que celle de Simón ne soit que la version littéraire d'une précédente tradition judéogénique, malgré le silence de l'écrivain franciscain à ce sujet. D'intéressantes indications sur la source de cette tradition sont contenues dans *Política Indiana* de Solorzano y Pereyra, où, juste après avoir rappelé la version judéogénique de Génébrard, il évoque une autre hypothèse « élaborée par un grand jurisconsulte, peu versé toutefois dans les lettres divines et humaines, suivi d'un autre qui ne s'y entendait pas mieux que lui », élaboration qui consistait à soutenir « que ces *indios* descendaient d'Issachar, cinquième fils de Jacob, et de sa tribu » : opinion fondée sur le seul fait « que la bénédiction que lui donna son père semble convenir à la fertilité de la terre qu'ils habitent [les *indios*] et à l'esclavage qu'ils y endurent ». Dans une note, Solorzano précise que le « grand jurisconsulte » est le docteur RUIZ BEJARÁN, auteur d'une *Allegatio de los Ianaconas del Perú*, et que son disciple est le docteur Francisco CARRASCO DEL SAZ (cf. *op. cit.*, t. I, 1. I, chap. V, § 30, p. 58). À propos de ce dernier, Solorzano renvoie « *ad Leges Recop.* chap. 6, § 3, num. 4, p. 65 », c'est-à-dire à sa *Recopilación de las cédulas, cartas, provisiones y ordenanzas reales.* L'indication, toutefois, ne se réfère pas au *Libro Primero* de ce recueil, qui fut le seul effectivement composé et envoyé au roi en 1622 sous forme manuscrite, et publié récemment par Ricardo LEVENE (*Libro Primero de la Recopilación etc.*, Buenos Aires, 1945). On peut en déduire en tout cas, grâce à la *Tabla de los Titulos* des cinq autres livres, publiée en fac-similé par le même Levene dans le tome I de l'ouvrage, que la thèse judéogénique de Carrasco aurait dû être exposée – d'une façon significative – dans la section « De los Tributos » du livre VI. Il faut rappeler aussi un autre manuscrit du début du XVII^{e} siècle où, selon Diego Andrés Rocha (*Tratado único y singular,* cit., vol I, chap. III, p. 153), est défendue l'opinion judéogénique : il s'agit de l'œuvre de Miguel BALBOA CABELLO, *Miscellanea Austral* (1re partie, chap. V et 2^{e} partie, chap. XI), que malheureusement nous n'avons pu trouver.

114- En ce qui concerne les arguments cités par Acosta, Simón estime que celui qui se base sur l'analogie entre les vêtements des *indios* et ceux des Hébreux est une « conjecture superficielle et peu fondée » : quelle valeur a un tel argument quand on constate que « chaque mois nous changeons et l'habit et sa façon » ? (cf. *op. cit.,* p. 37).

115- *Genèse,* XLIX, 14-15.

116- SIMÓN, *op. cit.,* p. 37.

117- Simón se réfère à la célèbre pétition envoyée en 1524 au Conseil des Indes par le dominicain

Tomás Ortiz pour soutenir la réduction en esclavage des *indios* du continent, pétition où l'affirmation « ils sont comme des ânes, stupides, déments, insensés », ouvre la série des très graves défauts attribués aux indigènes américains. L'écrit d'Ortiz est cité par LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia general de las Indias*, *cit.*, p. 290. Simón aussi le rapporte (*op. cit.*, pp. 10-11), en partageant et en aggravant même le jugement négatif sur les *indios*.

118- L'ouvrage de Pierre BERSUIRE (Petrus Berchorius), publié sous le titre *Dictionarius, seu Repertorium morale*, Nuremberg, 1489, eut de nombreuses rééditions au XVI[e] siècle et sous des titres différents.

119- SIMÓN, *op. cit.,* p. 38. À propos de ce dernier point, Simón rappelle que Dieu condamna les dix tribus « à l'exil perpétuel de leur patrie pour leur ingratitude et l'oubli dont elles firent preuve en ce qui concerne les bienfaits qu'elles recevaient continuellement de sa main » (*ibid.*).

120- « Celui qui possède des *indios* en *encomienda* tire d'eux la nourriture et la boisson, les vêtements, les chaussures, la maison, les dépenses ordinaires, extraordinaires et superflues » (*ibid.,* p. 38).

121- «... la grande quantité d'or, d'argent et d'émeraudes que l'on emporte en Espagne et que se partagent tous les royaumes et les nations du monde repose entièrement sur leur travail et leur est entièrement due… » (*ibid.).*

122- En effet « si leur nombre diminue quelque part, parce qu'ils ont fui ou parce qu'ils ont disparu, tout vient à manquer aux Espagnols, et immédiatement leurs villes se dépeuplent » (*ibid.*). Les exemples de ce phénomène rapportés par Simón sont extrêmement nombreux, et cela démontre « combien sont importantes leur [des*indios*] conservation et leur protection, puisqu'elles conditionnent celles des Espagnols sur ces terres, et si on a à cœur le sort des Indes, il faut avoir à cœur avant tout la conservation des *indios*, car ces deux termes sont inséparables, comme l'ombre l'est du corps » (*ibid.,* p. 39). Cette conscience lucide des désastreuses conséquences de la crise démographique est la seule raison qui amène Simón à modifier l'hypothèse de l'origine hébraïque des *indios* : elle ne devait plus servir à justifier la destruction des indigènes, mais au contraire leur utilisation en tant que main-d'œuvre.

123- Cf. *ibid.,* pp. 39-40.

124- *Ibid.*, p. 40.

125- Cf. *ibid.*

126- *Ibid.*, p. 41.

127- *Ibid.*, p. 42.

128- *Ibid.*, p. 43. Juste avant, Simón, se référant aux paroles de Jacob, avait observé « à quel point s'accomplissait littéralement chez eux sa prophétie, puisque, manquant au début les chevaux, les mulets et autres bêtes de somme pour transporter les marchandises, les produits agricoles et toutes les autres choses d'un endroit à l'autre, ils remplissaient cette fonction et transportaient tout ce qui était nécessaire sur leurs épaules » (*ibid.*, p. 41).

129- *Ibid.,* p. 43.

130- KONETZKE, *Colección de documentos*, cit., I, p. 218.

131- *Ibid.,* p. 254.

132- *Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias*, cit., t. II, 1. VI, titulo XII, lej VI, p. 286.

133- Antonio VÁZQUEZ DE ESPINOSA, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, éd. B. Velasco Bayón, Madrid, 1969, (sur le peuplement des Indes, à partir du Déluge universel, cf. 1. I, chap. III-XIII, pp. 10-26). L'œuvre, composée après 1624 et avant 1630, a été publiée pour la première fois en 1948.

134- Cf. *op. cit.*, pp. 17-26, où Vázquez, pour soutenir la thèse judéogénique, utilise, outre la prophétie de Jacob, le passage du pseudo-Esdras (p. 19 sq) ainsi que la thèse d'Arias Montano, dûment modifiée, sur les migrations d'Ophir dans le Nouveau Monde (p. 20 sqq ; sur Arias Montano, v. *infra*, p. 133 sqq).

135- *Ibid.*, p. 18.

136- *Ibid.*, p. 19.

137- Cf. Antonio de LA CALANCHA, *Crónica moralizada de la Orden de san Augustín en el Perú*, t. II, Barcelone, 1639, 1. I, chap. VI, pp. 39-41.
138- Cf. *op. cit.,* p. 40.
139- Cf. *op. cit.,* p. 41.
140- Cf. *op. cit.,* p. 40.
141- Sur la position de Calancha par rapport au problème du paiement des tributs, v. *infra* p.109, chap. III, « Les Chamites d'Amérique », ainsi que pour les autres aspects de sa polémique contre les prétentions des colons.
142- Cf. *ibid.,* p. 39.
143- *Ibid.,* p. 40.
144- Cette allusion aux « décrets publics » qui soutiendraient la thèse judéogénique doit être probablement attribuée à une interprétation imprécise des indications de Solorzano sur le juriste Carrasco (v. *supra*, note 113). Peu avant, en effet, Calancha avait cité comme partisan de la théorie judéogénique, à côté de Simón, « un juriste docteur ès lois de la *recopilación* » (*op. cit.,* p. 39), ce qui est une répétition approximative de la citation de Solorzano.
145- CALANCHA, *op. cit.,* p. 41.
146- *Isaïe*, VI, 10-11.
147- Cf. Edward BREREWOOD, *Enquiries touching the diversity of Languages, and Religions through the chiefe part of the world*, Londres, 1614, chap. XIII, pp. 94-96 ; Seraphim DE FREITAS, *De justo imperio Lusitanorum asiatico*, Valladolid, 1625, chap. V, § 19, p. 29 ; Gérard MERCATOR, *Atlantis novi Pars Tertia… editio ultima*, Amsterdam, 1638, f. Nnnn, v.
148- LESCARBOT, *Histoire de la Nouvelle France*, cit., 1. I, chap. III, p. 19.
149- Cf. le texte de la bulle *Iter cœtera*, in SOLORZANO Y PEREYRA, *Política Indiana*, cit., 1. I, chap. X, p. 104.
150- Cf. Camillo BORRELLO, *De regis Catholici Praestantia, ejus regalibus juribus et praerogativis, commentarii*, Milan, 1611, chap. XLIII, pp. 266-274.
151- Cf. Joann Fred. LUMNIO, *De extremo Dei Iudicio, et Indorum vocatione libri II*, Venise, 1569, 1. II, f. 36 v-51 r. À part cette œuvre de Borrello (*op. cit.,* p. 268), il cite aussi Isodoro de Isolano, *De imperio militantis Ecclesiae libri quatuor*, Milan, 1516, lib. I, tit. 6, quaestio 2a : induits en erreur par cette approche, les bibliographes espagnols du XVII^{e} siècle (Solorzano, Rocha etc.) compteront aussi ce deuxième ouvrage parmi ceux qui soutiennent l'hypothèse de l'origine hébraïque des Américains ; pourtant on n'y relève rien de tel, bien qu'il contienne une interprétation providentialiste et prophétique des tâches missionnaires dans le Nouveau Monde.
152- LUMNIO, *op. cit.,* f. 46 v.
153- Cf. *ibid.,* chap. VI, « De commendatione Ordinis Societatis Iesu : et quare, qui ad Indos missi sunt, angeli vocentur », f. 44 r-45 r.
154- *Psaumes*, XVII, 5.
155- BORRELLO, *op. cit.,* p. 268.
156- *Ibid.*, p. 267.
157- Cf. ROCHA, *Tratado único y singular*, *cit.*, vol. I, chap. III, « Cómo se poblaron también estas Indias occidentales por las diez tribus, viniendo por la parte de Méjico », p. 153-74.
158- *Deutéronome*, XXVIII, 36.
159- Cf. ROCHA, *op. cit.,* vol. I, p. 162-63.
160- *Ibid.*, p. 175.
161- Cf. *Genèse*, IX, 27.
162- ROCHA, *op. cit.,* vol. I, p. 171.
163- *Isaïe*, LXVI, 19.
164- ROCHA, *op. cit.*, vol. I, p. 172.
165- V. supra, chap. I, 5.
166- ROCHA, *op. cit.,* vol. I, p. 154-55.

167- Cf. *ibid.,* 139.
168- V. *infra*, p. 339 sqq et p. 391 sqq.
169- On peut retrouver un exemple typique de cette attitude chez HODGEN, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, cit., chap. VIII, « Similarities and Their Documentary Properties », p. 295 sqq.
170- *Ibid.*, p. 308.
171- Cf. *ibid.,* p. 309.
172- BESOLDO, *Discursus Politicus de Incrementis Imperiorum*, cit., p. 35.
173- V. *infra*, p. 173 sq.
174- TORQUEMADA, *Los Veyente y Un Libros*, cit., p. 29.
175- ACOSTA, *Historia Natural y Moral*, cit., 1. V, chap. XI, p. 152.
176- MALVENDA, *De Antichristo*, cit., p. 155.

x

CHAPITRE III

Les Chamites d'Amérique

1- Esclavage de la lignée chamitique

Les Hébreux des dix tribus ne constituent certes pas l'unique peuple maudit de la Bible. L'Ancien Testament abonde en malédictions. Et pourtant, certaines d'entre elles furent utilisées pour établir un lien avec les habitants de l'Amérique, alors que d'autres ne le furent pas. Certaines eurent une diffusion en Espagne et non à l'extérieur, d'autres connurent le sort inverse. Ce n'est pas une répartition fortuite, ni conditionnée uniquement par le jeu des tendances dans le domaine de la circulation des idées.

Le choix de l'une ou de l'autre des lignées maudites comme souche des Américains est lié le plus souvent à des raisons historiques déterminées, dépendant, en dernière instance, du rapport d'exploitation instauré (ou souhaité) avec les indigènes. On peut dire la même chose lorsqu'il y a absence de choix, de sorte que l'absence d'une hypothèse génétique particulière sur les Américains peut être révélatrice de l'attitude idéologique d'un milieu historique donné à l'égard de ces derniers. C'est ce qui devrait apparaître, précisément, dans ce chapitre de notre étude.

Nous trouvons une comparaison significative entre les *indios* et un peuple maudit de la Bible dans une des premières tentatives de justification juridique de la *conquista*, la pétition présentée en 1513 par Martín Fernández de Enciso[1] comme le fruit du travail de la commission de théologiens qui, par ordre du roi Ferdinand, aurait dû étudier le problème de la guerre juste contre les *indios* avant que ne s'achève la grande expédition sur la terre ferme du *conquistador* Pedro Arias de Ávila. Enciso soutient que, grâce à la donation papale, les Indes ont été assignées à l'Espagne par Dieu, tout comme il assigna la Terre promise de Canaan à Israël. Le rapport avec les *indios*, pour être légitime et conforme à la volonté de Dieu, doit s'inspirer par conséquent du comportement d'Israël à l'égard des Cananéens[2]. L'exemple biblique nous enseigne – rappelle Enciso – que Josué, après avoir « invité » les habitants de Jéricho « à lui abandonner et confier cette terre, qui était sienne, parce que Dieu la lui avait donnée », n'ayant pas eu satisfaction, « les assiégea et les tua tous », et qu'ensuite, « il prit toute la Terre promise par la force des armes et, ce faisant, il tua une grande partie de ses habitants, fit de nombreux prisonniers, et ceux qu'il fit prisonniers, il les garda comme esclaves. Et tout ceci – souligne Enciso – se fit par la

volonté de Dieu, parce qu'ils étaient idolâtres[3] ». Tirant la leçon de l'enseignement biblique, Enciso ne pouvait donc que conclure que le Roi Catholique « était légitimé à envoyer des hommes pour inviter [*requerir*] ces *indios* idolâtres à lui confier la terre, parce que Dieu la lui avait donnée, et le Pape en son nom ; et si on ne la lui donnait pas, il pourrait s'en emparer par la force, tuer et faire prisonniers ceux qui la défendraient, tout comme l'avait fait Josué avec les habitants de la Terre promise[4] ».

On sait que l'argument d'Enciso parut persuasif et que, précisément parce qu'il y adhérait, le juriste Palacios Rubios se mit à rédiger ce *requerimiento* ou « invitation » qui, lue aux *indios* avant chaque acte de conquête, aurait dû les inciter à se soumettre à la domination espagnole ; et dans le cas où cela ne se produirait pas – et, de ce fait, il était difficile que cela se produisît – il prévoyait pour les indigènes américains un sort tout à fait analogue à celui des Cananéens : « Je combattrai violemment contre vous – menaçait en effet le *conquistador*, faisant presque littéralement écho aux paroles bibliques – et je vous ferai la guerre partout, de toutes les façons que je pourrai, et je vous assujettirai au joug et à l'obéissance de l'Église, et à Son Altesse [le roi d'Espagne], et je vous prendrai, vous, vos femmes et vos enfants et vous ferai esclaves, et en tant que tels, je vous vendrai et disposerai de vous comme Leurs Altesses le commanderont, et je prendrai vos biens, et vous causerai tout le mal et tous les dommages que je pourrai, comme à des vassaux qui n'obéissent pas et ne veulent pas reconnaître leur seigneur et qui lui opposent résistance et le contredisent[5] ».

Les conséquences de la comparaison établie entre les Cananéens et les *indios* – comparaison récurrente chez tous les partisans de la légitimité de la guerre contre ces derniers en raison de leur idolâtrie[6] – apparaissent donc très clairement comme néfastes pour les habitants du Nouveau Monde : droit d'obtenir leur soumission et, en cas de refus, droit de guerre, avec les conséquences que cela comportait habituellement : la mort ou l'esclavage. Comparés aux Cananéens, les *indios* devenaient des idolâtres et, en tant que tels, s'ils persistaient obstinément dans ce péché affreux, méritaient punition[7].

L'action missionnaire, tout comme la reconnaissance de la liberté naturelle des *indios*, restait donc étrangère à cette perspective. Si la comparaison avec les Cananéens tenait une grande place dans les argumentations des partisans du droit à la guerre contre les habitants du Nouveau Monde, il est étonnant de constater qu'au XVI[e] siècle aucun auteur espagnol n'estima opportun de renforcer cet argument en affirmant, pour les *indios*, la thèse d'une descendance génétique effective des Cananéens. Et cela est d'autant plus étonnant si l'on considère que cette possibilité fut ouvertement soutenue – comme nous le verrons bientôt – dans des ouvrages publiés, à la même époque, hors d'Espagne.

Le fait qu'on n'ait pas exploité cet argument peut s'expliquer par le rapide affaiblissement de la position juridique qui était à la base de la comparaison avec les Cananéens, dû au déroulement ultérieur de la politique coloniale espagnole. En 1539, lors de ses célèbres leçons à l'université de Salamanque, Vitoria avait

critiqué cette position avec des arguments qui allaient devenir définitifs. L'idolâtrie n'est pas, selon le grand juriste, un titre suffisant pour justifier la guerre contre les *indios*, et l'on ne peut tirer de la Bible un enseignement contraire, car, « même dans l'Ancien Testament, lorsqu'il y avait un conflit armé, jamais le peuple d'Israël n'occupa les terres des infidèles pour le seul fait que ces derniers étaient infidèles et idolâtres [...], mais, soit par don spécial de Dieu, soit parce qu'ils empêchaient le passage, ou encore parce qu'ils les avaient offensés[8] ». Cette comparaison ne justifie donc pas du tout la guerre contre les *indios* en tant qu'idolâtres, à moins d'affirmer, comme le font certains, « que Dieu dans son jugement singulier avait condamné tous ces barbares à la perdition à cause de leurs abominations et les avait livrés aux mains des Espagnols, comme il avait livré autrefois les Cananéens aux Hébreux ». Mais, objecte Vitoria, « il serait dangereux de croire à la prophétie de qui soutient des choses contraires à la loi commune et aux règles mêmes de l'Écriture, à moins que celui-ci confirme sa prophétie par des miracles, miracles que les prophètes de ce genre n'ont pas accomplis ». Du reste – conclut Vitoria, toujours soucieux de critiquer tous les aspects de la théorie qu'il entend démolir – à supposer « que Dieu ait ordonné de causer la ruine des barbares [les Américains], il ne s'ensuit pas pour autant que les auteurs de cette ruine seraient sans péché[9] » : observation qui met en lumière, pour le démolir aussitôt, un objectif non secondaire du parallèle entre *indios* et Cananéens : la non-responsabilité du *conquistador* en tant que simple instrument du dessein providentiel. Objectif qui devait tenir particulièrement à cœur aux *conquistadores*, si même la formule du *requerimiento* leur permettait de faire précéder les actes de guerre contre les *indios* qui ne se seraient pas immédiatement soumis de cette précision (pour eux) consolatoire : « je déclare que les morts et les dommages qui s'ensuivront seront de votre faute, et non de celle de Son Altesse, ni de la mienne, ni de celle des chevaliers (*sic*) qui m'accompagnent[10] ».

Mais toutes les subtiles argumentations de Vitoria n'auraient pas suffi à démolir la thèse selon laquelle les habitants du Nouveau Monde devaient être exterminés ou réduits en esclavage, comme l'avaient été les Cananéens, si en ces mêmes années la politique coloniale de la couronne n'avait pris la même orientation, soucieuse qu'elle était de contenir le pouvoir exorbitant des *conquistadores* et d'en limiter les effets destructeurs désormais évidents. L'esclavage des *indios*, que la reine Isabelle avait accepté, bien qu'avec certaines réserves, au début du siècle[11], est définitivement déclaré illégitime par les *Leyes Nuevas*, où Charles Quint décrète « que dorénavant, on ne réduira plus en esclavage aucun *indio*, pour aucune raison de guerre ni d'autre nature – ni même sous prétexte de rébellion, pour rançon, ni d'aucune autre manière[12] ». Sans doute est-ce à la lumière de cette interdiction irrévocable que l'on peut expliquer, en Espagne, la transformation tardive de l'analogie entre les *indios* et les Cananéens en une hypothèse génétique plus précise. Alors que la théorie judéogénique avait pu en effet, dès le XVI[e] siècle, atteindre à un certain rayonnement (bien qu'elle demeurât pendant tout le siècle semi-clandestine) du fait d'avoir pour objectif, non pas

l'esclavage des *indios*, mais le rapport d'asservissement à l'*encomienda* (dont l'interdiction légale, notifiée en 1542, avait été rapidement levée), et de pouvoir, en conséquence, jouer sur les contradictions de la législation royale et sur l'ambiguïté du concept d'« asservissement » (concept qui n'est pas ouvertement en contradiction avec celui de « liberté »), l'hypothèse d'une dérivation cananéenne n'avait pu trouver aucun espace légal ou semi-légal étant donné son évidente signification esclavagiste, en contraste avec l'illégitimité catégorique et définitive de l'esclavage des *indios*, d'autre part.

Mais tout comme l'esclavage des *indios*, même après 1542, ne cessa pas dans les faits, de même l'assimilation des Américains aux Cananéens continua d'être défendue, bien que sa permanence fût perceptible plutôt à travers les réfutations des opposants que dans des expressions littéraires directes. Il semble même qu'on doive enregistrer une certaine évolution dans son utilisation. En notant sa présence dans le *De procuranda Indorum salute* d'Acosta, on s'aperçoit en effet qu'elle y est combattue non seulement comme affirmation tendant à justifier la destruction et l'esclavage des *indios*[13], mais aussi en tant que prétexte utilisé par les opposants à l'œuvre missionnaire, c'est-à-dire toujours les *conquistadores* et leurs héritiers, inquiets cette fois du danger croissant que représentait la consolidation d'un pouvoir ecclésiastique autonome, danger particulièrement évident dans un pays comme le Pérou d'Acosta, après que la Compagnie de Jésus s'y fut implantée. Selon celle-ci, « celui qui connaît bien la mentalité et les coutumes de nos *indios* admettra facilement que tout ce qui est dit dans le *Livre de la Sagesse* à propos des Cananéens convient parfaitement aussi pour eux ». Le *Livre de la Sagesse* affirme en effet, non seulement que Dieu voulut détruire les habitants de la Terre promise en se servant du peuple élu[14], mais aussi que les Cananéens étaient un peuple dont la semence était maudite *ab initio*, dont la malice était naturelle et, en tant que telle, impossible à extirper[15]. La comparaison avec les Cananéens établit donc la nature irrémédiablement corrompue des *indios* auxquels on vient dire, suivant l'explication d'Acosta – qui paraphrase en fait un verset biblique (*Jérémie*, XIII, 23) – : « comme l'Éthiopien qui ne peut changer la couleur de sa peau, ou le léopard ses taches multicolores, de même vous ne pouvez pas faire le bien, étant accoutumés à faire le mal ». Eu égard à l'œuvre missionnaire, on doit donc conclure « que dans ces régions on ne doit pas espérer de grands résultats, même en travaillant très intensément, parce qu'il s'agit d'une semence maudite, privée de l'aide divine et vouée à la perdition[16] ». Loin d'être une perspective de rédemption, celle des *indios* est une perspective de condamnation à cause de la « colère divine » : même leur « aveuglement présent », c'est-à-dire le fait qu'ils n'aient pas « l'intelligence nécessaire pour recevoir la doctrine salutaire », n'est autre chose, dans le domaine des « insondables décisions divines », qu'un « juste châtiment [...] pour leur infidélité passée[17] ».

Acosta ne fait aucune allusion à une autre comparaison biblique qui avait été avancée, en revanche, dès le milieu du siècle, par López de Gómara : celle entre les Américains et la lignée de Cham, fils indigne de Noé. Il s'agit d'un parallèle

très proche du précédent – auquel, en effet, il finira par s'identifier – par le simple fait, comme nous le savons, que dans la généalogie biblique, les Cananéens descendent de la lignée chamitique[18], puisque Canaan est précisément le nom du fils de Cham sur lequel retombe la malédiction de Noé : « *Maledictus Chanaan, servus servorum erit fratribus suis*[19] ». D'ailleurs, le résultat du parallèle établi par Gómara entre les Américains et ce fils de Noé est tout à fait semblable à celui qui est établi avec les Cananéens, c'est-à-dire la justification de l'esclavage des *indios*. Justification que Gómara, à vrai dire, limite au passé, avec l'intention évidente de laver de toute accusation le comportement des *conquistadores* sans remettre en cause pour autant l'abolition de l'esclavage des *indios* décrétée par les *Leyes Nuevas*. Cette mesure, affirme Gómara, « fut une très sainte loi digne d'un empereur à la clémence sans égale ». En effet – admet-il – « il est juste que des hommes qui naissent libres ne soient pas les esclaves d'autres hommes ». Et c'est juste – précise encore Gómara, finissant par nier en substance, bien que sous le voile d'un artifice rhétorique, le fait même que les *indios* naissent libres – c'est juste « surtout lorsqu'on sort de la sujétion du diable, grâce au très saint baptême, et nonobstant le fait que ladite sujétion et l'esclavage, pour faute et pour peine, soient les conséquences nécessaires du péché, selon ce qu'affirment les saints docteurs Augustin et Chrysostome, et que Dieu, peut-être, ait permis la sujétion et la souffrance de ces gens dans le péché pour les punir, puisque Cham pécha moins contre son père, Noé, que ne pèchent ces *indios* contre Dieu, et que, malgré cela, ses enfants et descendants furent esclaves par malédiction[20] ».

Le discours tortueux de Gómara a ici des allures d'hypothèse génétique et c'est dans ce sens-là qu'il sera interprété par ses lecteurs français[21]. Mais il faut relever que la comparaison avec Cham reste un simple parallèle et que, dans ce cas encore, il paraît évident que les récentes dispositions législatives interdisent la possibilité d'avancer une hypothèse génétique plus directe.

Ce n'est qu'à la fin du siècle que cette possibilité devait, en quelque sorte, prendre corps, mais dans des formes encore plus indirectes et souterraines que celle qui avait caractérisé la théorie judéogénique elle-même. Un premier document attestant la circulation orale de l'hypothèse chamitique se trouve, sous une forme tout à fait significative, dans la première décade de l'*Historia* d'Herrera, publiée en 1601. Le chroniqueur espagnol, en rapportant les traditions des indigènes de Cuba, affirme que ceux-ci, non seulement croyaient à la création divine et au Déluge universel, mais racontaient aussi qu'un vieil homme, à l'époque du Déluge, « avait construit un grand bateau, et s'y était installé avec sa maisonnée, et beaucoup d'animaux » ; et que ce même vieillard, une fois que fut terminé le déluge, « s'était saoûlé, et l'un de ses deux fils, s'était mis à rire et avait dit à l'autre : "moquons-nous de lui" ; mais l'autre l'avait grondé et avait couvert son père : ce dernier, une fois dessoûlé, ayant eu connaissance de l'impudence de son fils, l'avait maudit, tandis qu'il avait couvert l'autre de bénédictions ». À ce récit, assure Herrera, les indigènes de Cuba ajoutaient cette conclusion : « que de lui

[le fils débauché] descendaient les *indios* de cette terre, c'est pourquoi ces derniers ne portaient ni tunique, ni manteau ; tandis que les Castillans descendaient de l'autre, c'est pourquoi ils allaient vêtus et avaient des chevaux[22] ». Il est évident que ce récit, loin de refléter réellement le contenu d'une « tradition indigène », n'est autre chose qu'une version vulgarisée de l'épisode biblique relatant la malédiction de Cham. On ne voit pas clairement, d'après le texte d'Herrera, si ce récit doit être compris comme un document de la rapide assimilation, par les indigènes, des croyances chrétiennes, ou plutôt comme une invention pure et simple de quelque colon. Dans tous les cas, l'idée suggérée dans ce récit d'une dérivation des Américains de Cham démontre qu'elle n'était pas étrangère au milieu colonial espagnol ; et le fait qu'elle ne soit pas proposée directement, mais en en attribuant la paternité aux indigènes, confirme qu'il était inopportun pour un Espagnol (sujet aux lois du Roi Catholique) de se montrer ouvertement partisan d'une semblable opinion.

Nous rencontrons une seule fois, dans la littérature espagnole antérieure à 1650, une énonciation explicite de l'hypothèse chamitique, sous une forme, à vrai dire, assez succincte, dans l'œuvre très discutée du franciscain Juan de Torquemada. Après avoir écarté l'hypothèse judaïque[23], et avoir affirmé de façon péremptoire que « les premiers habitants de ce Nouveau Monde étaient des Gentils[24] », Torquemada ajoute qu'une fois admise comme « vérité » indubitable que les Américains descendent « des fils de Noé », et compte tenu « de la couleur de ces gens », il ne semblerait pas « absurde de croire qu'ils soient les descendants des fils ou petits-fils de Cham, troisième fils de Noé (sic) ». Mais loin d'étayer cette hypothèse par des preuves convaincantes, Torquemada se limite à affirmer que « des hommes très savants [...] disent que le père Noé lui-même alla pendant dix ans et plus longeant la mer avec des bateaux ou des barques, visitant ses fils et petits-fils et d'autres personnes de sa descendance dans leurs divers pays[25] ». Rien d'autre en dehors de cette assertion, qui, aussi vague fût-elle, était censée prouver la possibilité d'un passage des descendants de Cham dans le Nouveau Monde.

Mais Torquemada aussi, comme Herrera, n'est très probablement que le porte-parole – encore que laconique – d'une opinion qui devait avoir, en Amérique, une circulation beaucoup plus vaste que ce que laissent entrevoir ces modestes manifestations littéraires[26] : on ne comprendrait pas pourquoi, autrement, un quart de siècle plus tard, le père augustinien Antonio de la Calancha ait cru en devoir de combattre, outre la thèse des Hébreux[27], également l'hypothèse d'une provenance chamitique des Américains[28], en mettant en lumière, à travers sa critique, des argumentations en faveur de cette dernière qui, à l'évidence, avaient été soutenues par une tradition orale ou manuscrite. Selon Calancha, certains auteurs – qu'il ne nomme pas – « considèrent ces *indios* comme les descendants de Cham, deuxième fils de Noé, et le prouvent par le fait qu'on voit en eux les conséquences de cette malédiction et l'esclavage qui fut pour Cham la peine de son irrespect ». Mais ceux-ci, avertit le chroniqueur du

XVII[e] siècle, ou bien n'ont pas lu l'Écriture sainte, ou bien ne se sont pas souciés de l'interpréter correctement, puisque du texte de la Genèse on déduit que « Cham ne fut jamais maudit, bien qu'il fût responsable de ce méfait, mais [le fut] Canaan, l'un de ses quatre fils[29] ». Il n'y a donc aucune raison valable « d'en conclure que ces *indios*, du fait qu'ils servent les esclaves des esclaves, sont de la descendance de Cham[30] ». Mais il est possible – admet Calancha – que ces auteurs aient été induits en erreur par la ressemblance des noms, et qu'en réalité ils aient voulu soutenir la descendance des Américains de Canaan. Toutefois, même sous cette forme, la conjecture est dénuée de toute crédibilité. Après avoir maudit Canaan, en effet, Noé ajouta : « *Benedictus Dominus Deus Sem, sit Chanaan servus ejus*[31] ». Cela signifie, explique Calancha, que la volonté de Dieu avait disposé « que les descendants de Cham par la lignée de Canaan serviraient d'esclaves aux Hébreux descendant de Sem, et non à d'autres nations ». Donc, de deux choses l'une : ou bien les partisans de cette hypothèse entrent en conflit « avec la noblesse de tous ces *caballeros*, *hidalgos* et gens de sang pur, en prétendant qu'ils sont Juifs parce qu'ils ont comme esclaves les *indios* », ou bien ils doivent admettre, « ce qui est plus facile, que ces *indios* ne sont pas des Cananéens[32] ».

Par ailleurs, ajoute le moine péruvien, les preuves apportées pour soutenir cette hypothèse sont facilement réfutables. Le fait « que ces *indios* soient de couleur brune » n'est pas une preuve qu'ils descendent des Cananéens. En effet, – observe subtilement Calancha – « qui a dit que les Cananéens étaient de cette couleur ? » Sans compter, en outre, « qu'il n'y a pas une couleur commune » à tous les *indios*, et que, s'il y a bien un teint plus répandu, celui-ci n'est pas moins répandu dans les régions orientales, qui furent pourtant peuplées, de l'avis général, par Sem et par Japhet[33]. Une autre faiblesse de cette hypothèse est de ne pas pouvoir répondre de manière convaincante à la question : « Par où les Cananéens arrivèrent-ils aux Indes ? » Il est impossible qu'ils aient traversé l'océan, « voyage qui, jusqu'à l'époque de Colomb, ne fut connu de personne au monde ; et aucun homme, fût-il philosophe, astrologue ou saint, ne pouvait imaginer qu'on pût l'effectuer en bateau ». Et même si l'on admet, comme le veut Torquemada, que Noé lui-même soit venu par mer visiter les différents lieux habités par ses descendants, et qu'il se soit rendu aussi chez les Cananéens – chose peu probable puisqu'il venait de les maudire et que ces derniers n'habitaient pas des régions côtières – cela n'augmente pas pour autant la probabilité que les Cananéens aient effectué la traversée par mer. Un trajet terrestre n'est guère plus probable si l'on considère que les Cananéens se trouvaient dans la situation la plus défavorable pour rejoindre à pied depuis la Palestine, par quelque chemin que ce soit, le Nouveau Monde[34].

Tout aussi faible est enfin le dernier argument selon lequel le terme hébraïque « Katon », qui dans l'Écriture se réfère à Cham, signifierait « homme de peu d'intelligence, au courage limité et peu digne d'estime » – attributs qui s'adaptent à la perfection aux *indios*. À cet argument Calancha oppose non seulement une

réfutation de l'interprétation du terme biblique, mais aussi l'observation selon laquelle, si elle était valable, il faudrait en déduire que toutes les nations sont « semblables à Cham, puisque chez toutes il y a des cœurs abattus, des âmes lâches et des actions viles[35] ».

Pour soutenir une descendance de la lignée de Cham, ou plutôt des Cananéens, il ne reste donc que l'esclavage des *indios*. Mais à ce sujet, Calancha observe « que ces *indios* ne furent pas esclaves dans le passé, que leur servage n'est pas aujourd'hui un esclavage, parce qu'ils naissent libres et que toutes les lois royales commandent de ne pas les assujettir à l'esclavage et de ne pas les contraindre au service personnel ». Outre qu'il confirme par ces mots l'opposition entre l'hypothèse chamitique et les fondements mêmes de la législation sur les *indios*, Calancha précise encore mieux, dans la suite de son discours, la nature du danger de cette hypothèse. « Cette sorte de servage [des *indios*] se réalise – écrit le moine augustinien – sans que la seigneurie assujettisse la liberté ou qu'elle attribue un pouvoir sur l'esclavage ». C'est cette forme de servage « qui est nécessaire dans toute monarchie, car les pauvres doivent servir les riches, les plébéiens les seigneurs, les hommes vils les nobles » ; servage qui crée, « non des esclaves mais des vassaux, non des prisonniers mais des tributaires », conséquence, non du *jus belli*, mais de « la raison d'État avec laquelle on sauvegarde le monde[36] ».

Le critère de jugement de Calancha dans son évaluation de l'hypothèse chamitique est de toute évidence le même que celui adopté dans sa critique de la théorie judéogénique[37] : la législation royale. Et à la lumière de ce critère, le moine augustinien découvre que l'hypothèse chamitique confère à l'*indio* un statut qui s'oppose à celui qui lui est octroyé par les lois de la couronne, puisque l'*indio* n'est point un esclave, ni l'objet d'un droit de guerre, mais qu'il a les mêmes droits et devoirs que les autres vassaux de la couronne espagnole. On trouve dans la réponse de Calancha la même confusion entre l'être et le devoir-être de l'*indio* qui caractérisait l'hypothèse chamitique : seul le rapport entre les deux termes est inversé. L'hypothèse chamitique part d'un fait – l'esclavage de l'*indio* – et cherche à le transformer en une norme en utilisant la malédiction divine contre la lignée chamitique. La réponse de Calancha, elle, part d'une norme – la liberté de l'*indio* décrétée par la législation royale – et cherche à la présenter comme un fait, en niant toute réalité à l'esclavage des *indios*.

Quelle que soit la valeur de la position de Calancha, elle est tout à fait apte à éclairer les objectifs illégaux des partisans de l'hypothèse chamitique. Ces objectifs, en substance, sont les mêmes que ceux que poursuivait la théorie judéogénique. On peut les résumer dans la tentative de soustraire les *indios* au contrôle de la couronne afin de les soumettre à l'exploitation privée des colons. Ce qui diffère dans les deux théories génétiques, c'est tout au plus la forme que prend ce rapport : tandis que la théorie chamitique le définit ouvertement comme un rapport d'esclavage, la théorie judéogénique adopte le concept plus nuancé et équivoque de servage. Cela suffit à conférer à la première une signification ouvertement illégale, alors que la seconde parvient, au moins en partie, à l'occulter.

Mais il s'agit bien de deux façons différentes de combattre le même ennemi.

Cette communauté d'objectifs est soulignée par le développement, dans l'hypothèse chamitique, d'un thème déjà présent dans l'hypothèse judéogénique : la polémique contre la soumission des *indios* à l'impôt royal. Nous avons déjà vu comment la théorie judéogénique cherchait à justifier la transformation des impôts en services personnels à l'avantage exclusif des *conquistadores*[38]. La théorie chamitique développe ultérieurement ce thème en présentant le paiement des tributs par les *indios*, non pas comme le devoir normal des sujets à l'égard de leur souverain, mais comme la rançon qui, sur la base du droit de guerre, doit être payée au vainqueur en échange de la vie. Cette interprétation des tributs – qui permettrait de détourner les recettes de la perception à l'avantage du *conquistador*, lequel incarne précisément la figure du vainqueur – avait déjà trouvé au XVI^e^ siècle un appui utile dans la *comparaison* entre les *indios* et les Cananéens. C'est précisément la validité de cette comparaison qu'Acosta met en doute au moment où il se propose de discuter s'il est « licite d'imposer des tributs aux *indios* en les présentant et en les justifiant comme des amendes ». « Se tromperaient grandement [...] – dit à ce sujet Acosta – ceux qui, considérant les barbares [*indios*] comme s'ils étaient des Amorrhéens ou des Cananéens vaincus par le droit de guerre [...], les soumettraient à l'esclavage et les écraseraient de lourds impôts, en pensant leur faire, en quelque sorte, déjà une faveur en ne coupant pas la tête à tout le monde ». La justification invoquée par ceux-là – explique Acosta – est que les *indios* étant, comme les Cananéens, idolâtres, les Espagnols viennent à se trouver, comme les Hébreux de l'Ancien Testament, dans le droit de « les priver de leur liberté ou de leur imposer des tributs comme châtiment ». Mais – observe le jésuite en précisant le milieu dans lequel circulait cette théorie – « pareilles sottises ne peuvent naître que de l'ignorance et de l'insolence des soldats ». Car si l'idolâtrie est une offense à Dieu, il revient à Dieu de la venger : et les Espagnols ne peuvent prétendre par ailleurs avoir subi une offense de la part des *indios* « puisque ces derniers n'en connaissaient même pas le nom[39] ». Mais si la prétention d'exiger des impôts des *indios* est injustifiée de la part de leurs vainqueurs directs (les *conquistadores*), Acosta précise – en hommage au Roi Catholique – qu'il « n'est pas injuste que les *indios* paient un tribut à ceux qui les gouvernent », puisque cette forme de perception se base sur « une raison très juste : les magistrats publics étant ministres de Dieu et servant le bien commun, il est donc juste que leurs sujets les entretiennent et les honorent[40] ».

Cette conception des tributs critiquée par Acosta revient régulièrement comme l'un des traits caractéristiques de l'hypothèse de l'origine cananéenne des *indios*, dont rend compte Calancha. Celui-ci rapporte une « preuve » supplémentaire fournie par les partisans de cette hypothèse, à savoir « que les descendants de Canaan étaient tributaires, et que ce châtiment avait été formulé dans la malédiction ». Selon Calancha, toutefois, les textes bibliques cités à l'appui de cette opinion par ses partisans ne justifient pas, mais condamnent au contraire

l'imposition de tributs sur la base du *jus belli* : de certains passages de Josué[41] on pourrait déduire en effet que « la tribu d'Ephraïm, ayant assujetti les Cananéens, ne les massacra pas, comme Dieu le commandait, mais les rendit ses tributaires, faute qui fut dénoncée par Josué, lorsqu'il vit que ceux de la tribu d'Ephraïm faisaient passer leur cupidité avant l'obéissance ». Si la Bible ne justifie pas l'assujettissement des Cananéens au paiement de tributs comme *indemnité* de guerre, celui-ci n'est pas une preuve de la descendance des *indios* de ce peuple biblique. Mais en même temps, inversement, si les *indios* ne descendent pas des Cananéens, les impôts auxquels ils sont soumis ne peuvent être conçus comme le châtiment des vaincus ni comme la conséquence d'une malédiction. « Le paiement de tributs – précise en effet Calancha – est une charge [*pensión*] universelle dans tous les royaumes de l'univers, et l'on ne connaît point de nation qui ne les paie pas ». Étant donné cette définition correcte du mot « tribut » (correcte, naturellement, dans l'optique de la couronne), il devient évident que la soi-disant « preuve » d'une dérivation cananéenne des Américains se base sur une conception erronée de cette institution (conception, nous le savons maintenant, qui était celle des *conquistadores*). Si, en effet, le tribut des *indios* était la peine infligée à un peuple vaincu, il serait plus élevé que celui qui est exigé des sujets des royaumes européens : on observe au contraire – assure Calancha, en présentant encore une fois comme une réalité de fait une disposition législative, celle qui prévoyait pour les *indios* une taxation modérée et de toute façon inférieure à ce « qu'ils étaient habitués à payer à l'époque des caciques et des seigneurs qui les gouvernaient, avant d'entrer sous notre [de la couronne espagnole] *sujétion*[42] » – on observe donc que « les *indios* paient dix fois moins qu'en d'autres royaumes ». « Les Espagnols, par exemple, paient au roi d'innombrables petits impôts, taxes et gabelles : affirmerions-nous pour autant qu'ils descendent de Canaan ?[43] ».

L'exposé de Calancha confirme donc, non seulement que l'hypothèse d'une descendance chamitique circula, fût-ce tardivement, dans les milieux hispano-américains, mais aussi que l'absence d'une manisfestation littéraire explicite doit être attribuée à la nature des conséquences juridiques auxquelles s'exposait quiconque la soutiendrait, en opposition flagrante avec l'abolition de l'esclavage définitivement décrétée depuis 1542. Cette hypothèse, en effet, tend à faire revivre ces conceptions, pour la plupart antérieures à cette date, qui avaient soutenu la nécessité d'instaurer avec les *indios* un rapport de guerre, justifié par leur idolâtrie et leurs péchés « contre nature ». Il ressort de manière tout aussi évidente que ce furent essentiellement les *conquistadores*, les colons et les soldats des possessions hispano-américaines qui accueillirent cette hypothèse génétique avec sympathie, car elle représentait le rapport avec ces populations indigènes comme un rapport de punition dont ils auraient été, non seulement les exécuteurs, mais aussi les bénéficiaires, alors que seraient passés au second plan le rôle de l'action missionnaire ainsi que celui de la tutelle royale.

2- Damnation éternelle des Cananéens d'Amérique

Lorsqu'en 1534 Jacques Cartier aborda les côtes du Labrador, il fut tellement surpris par l'aridité du sol et par la vie misérable et errante de ses habitants, qu'il nota dans sa relation de voyage : « je crois, comme la chose la plus probable, que c'est la terre que Dieu donna à Caïn[44] ». Affirmation qui, loin d'être seulement le résultat d'un moment de découragement, a un écho biblique précis dans le passage de la *Genèse* où Dieu condamne Caïn à vivre sur une terre qui ne lui donnerait pas de fruit, livré à une perpétuelle errance[45].

Certes, nous n'avons pas d'éléments suffisants pour soutenir que l'affirmation de Cartier prétendait être une véritable théorie génétique. Mais, dans tous les cas, elle est tout à fait utile en tant qu'indice révélateur d'un milieu – le milieu français – qui manifeste une tendance marquée à choisir, comme souche des populations américaines, ces lignées maudites de la Bible qui dans le même temps, en Espagne, étaient écartées ou même ignorées.

Une autre ultérieure de cette tendance est par ailleurs la théorie, déjà évoquée, de Guillaume Postel sur l'occupation arbitraire de l'Amérique par les descendants de Cham[46]. Pour confirmer cette théorie, l'humaniste français rappelle que dans une partie du Nouveau Monde qu'il baptise *Chasdie*, « on a vu des hommes de couleur très noire, comme on n'en trouve qu'en *Chamésie* (Afrique)[47] ». C'est une affirmation qui, selon toute probabilité, s'appuie sur une observation de Gómara rappellant que lorsque Vasco Nuñez de Balboa entra à Cuareca, il découvrit que le cacique du lieu avait « quelques esclaves noirs » et que, interrogé sur leur provenance, celui-ci déclara « qu'il y avait des hommes de cette couleur dans les alentours, avec lesquels ils étaient en état de guerre permanent ». Gómara n'accorde pas beaucoup d'importance à cette découverte et même il en minimise la portée en la commentant ainsi : « ce furent les premiers nègres qu'on vit aux Indes et je pense aussi qu'on n'en a pas vu d'autres[48] ». Cependant, pour Postel cette découverte a une tout autre importance, prenant une signification génétique précise car « du fait que [cette région d'Amérique] a des hommes de couleur foncée ou très noirs, comme en *Chamésie* [Afrique] (où sont nés les Éthiopiens, descendants de Cusch, fils de Cham, lequel avait été procréé par des parents blancs et avait pris cette couleur non par l'effet du climat, mais à cause du méfait de son père) on pourrait déduire qu'il s'agit de cette Éthiopie orientale évoquée par Strabon à la suite d'Homère[49] ».

Si la proposition de Postel, géographiquement trop confuse, ne trouve pas immédiatement de partisans en France[50], la tendance à assimiler les Américains aux Chamites refait quand même surface, quelques années plus tard, par un autre détour. Il s'agit de l'interprétation singulière que reçut, en France, le passage de Gómara rappelé précédemment[51], où l'écrivain espagnol établissait un parallèle entre les péchés de Cham et ceux des *indios*, sans toutefois soutenir un quelconque rapport de descendance entre eux. Accueillant la suggestion de Gómara mais passant outre à toutes ses hésitations, son traducteur français, le huguenot Martin Fumée, transforme résolument le *parallèle* en descendance en

traduisant : « je crois que Dieu a envoyé à ces pauvres malheureux cet esclavage et ce tourment en punition de leurs méfaits. Puisque je pense que Cham a moins péché contre son père Noé que ces Indiens n'ont offensé Dieu, je crois, en conséquence, que ces derniers dérivent de lui et sont ses successeurs dans la malédiction qu'il reçut de Dieu[52] ». À la suite de cette manipulation du texte de Gómara, un autre écrivain huguenot, La Popelinière, pouvait écrire dans un ouvrage publié en 1582 pour inciter les Français aux entreprises coloniales : « Quant à leur source [des Américains], l'Auteur de l'Histoire Indienne pense que leurs Ancêtres, chassés par les enfants d'Israël de certains quartiers de la terre Cananéenne et mis dans des vaisseaux, auraient été jetés là, d'où ils n'auraient pu aller ailleurs[53] ».

Non seulement La Popelinière ne rapporte pas fidèlement la pensée de l'écrivain espagnol, mais il apporte aussi, comme nous le voyons, d'importantes modifications à la traduction déjà falsifiée de Fumée. Ces modifications, pourtant, ne sont pas le fruit de son cerveau. En les attribuant à Gómara, La Popelinière a probablement voulu accréditer, y compris devant l'opinion catholique, le point de vue exprimé quatre ans plus tôt par un troisième écrivain huguenot, Jean de Léry. Dans sa relation du voyage au Brésil de 1557, à la suite de l'expédition coloniale française dirigée par Villegagnon, au moment d'aborder « la question d'où peuvent être descendus les sauvages[54] », Léry écrit que, s'« il est bien certain qu'ils sont sortis de l'un des trois fils de Noé », « d'affirmer duquel, d'autant que cela ne se pourrait prouver par l'Écriture Sainte, ni même je crois par les histoires profanes, il est bien malaisé[55] ». Une fois écartée l'idée d'une dérivation de Japhet et de Sem[56], Léry considère « qu'il y a plus d'apparence de conclure qu'ils soient descendus de Cham ». L'Écriture en effet nous dit que, lorsque Josué occupa la Terre promise, les Cananéens s'enfuirent, effrayés[57]. Or « il pourrait être advenu – suppose Léry – [...] que les majeurs et ancêtres de nos Américains, ayant été chassés par les enfants d'Israël de quelques contrées du pays de Chanaan, s'étant mis dans des vaisseaux à la merci de la mer, auraient été jetés et seraient abordés en cette terre d'Amérique[58] ».

Il s'agit seulement, prévient Léry, d'une conjecture exprimée « au bénéfice du doute » : ce qui est certain, c'est que les Américains « sont de pauvres gens issus de la race corrompue d'Adam ». C'est toutefois une conjecture que Léry précise avoir déjà soutenue dans un manuscrit perdu, seize ans avant que l'auteur de l'*Histoire générale des Indes* n'exprime « l'opinion que les Indiens du Pérou, terre continente à celle du Brésil [...], sont descendus de Cham, et ont succédé à la malédiction que Dieu lui donna[59] ». Précision qui, outre qu'elle contient une nouvelle glose du texte pseudo-gomarien – la limitation de la descendance de Cham aux Péruviens –, permet d'expliquer la falsification de l'original espagnol opérée par Fumée. Que cette histoire de manuscrit perdu avancée par Léry soit vraie ou fausse, elle semble néanmoins attester, en la circonstance, que l'hypothèse d'une origine chamitique des Américains circulait dans les milieux huguenots français avant la traduction de l'œuvre de Gómara.

Ce milieu apparaît, même après Léry, comme le plus propice à propager l'hy-

pothèse chamitique : en effet, cette hypothèse sera rappelée, même si elle n'est pas partagée, tout d'abord par Urbain Chauveton, le traducteur de Benzoni[60], puis par le pasteur protestant Simon Goulart dans son commentaire à Du Bartas de 1588[61], et enfin, amplement rapportée, en 1613, par le protestant Claude Duret, qui présente cette théorie et celle de Gilbert Génébrard[62] comme étant les deux seules solutions au problème des origines des Américains, soulignant par ce choix le caractère non seulement huguenot, mais aussi typiquement français qu'avait pris l'hypothèse chamitique[63]. C'est du reste une évidence, si l'on se rappelle qu'au XVI[e] siècle le milieu huguenot avait constitué le fer de lance de la campagne d'incitation visant à promouvoir les entreprises coloniales françaises.

Loin de contredire ce que nous venons d'affirmer, nous apporte plutôt une confirmation le fait que cette opinion soit non seulement rapportée, mais aussi developpée par Marc Lescarbot qui, s'il ne se proclame ni huguenot, ni catholique, en hommage à l'irénisme religieux d'Henri IV, se montre tout de même, dans les faits, aussi admiratif à l'égard de l'esprit d'initiative des premiers dans le domaine colonial que préoccupé du sans-gêne des jésuites, dont il avait fait directement l'expérience durant son séjour dans la Nouvelle France, à la suite du seigneur de Poutrincourt. La « deuxième opinion » exprimée par Lescarbot, à propos de l'origine des habitants de l'Amérique, consiste donc à dire que ces derniers pourraient être « une race [issue] de Cham portée là par punition de Dieu », supposition basée non seulement sur des preuves de caractère scripturaire déjà avancées par Léry, mais aussi sur une remarquable ressemblance des mœurs : mœurs dépravées, naturellement, puisqu'il fallait démontrer que les Américains descendaient d'une souche corrompue. En premier lieu, donc, l'anthropophagie. Le voyageur du XVII[e] siècle, attirant l'attention sur un verset biblique[64], prévient que « les Chananéens, avant l'arrivée des enfants d'Israël sur leurs terres, étaient anthropophages, c'est-à-dire mangeurs de chair humaine, comme sont plusieurs en cette grande étendue de pays ». En outre, Lescarbot assure qu'il existe aussi une analogie dans les pratiques idolâtres, puisque « plusieurs des Américains sautent par dessus le feu en faisant leurs invocations à leurs Démons, ainsi que faisaient les Chananéens[65] ». Ce sont des comparaisons bien choisies car, grâce à elles, Lescarbot parvient à attribuer aux Américains les « péchés » les plus caractéristiques des Cananéens : l'idolâtrie et « les péchés contre nature ».

Il peut paraître surprenant que tous ces auteurs français, de Léry jusqu'à Lescarbot, qu'une tenace (mais inacceptable) tradition historiographique considère constamment parmi les fondateurs du « mythe du bon sauvage[66] », doivent être considérés à présent comme les partisans d'une hypothèse sur l'origine des Américains qui, pour son caractère péjoratif, n'eut que peu de fortune même en Espagne. Si le « mythe du bon sauvage » n'était pas un simple préjugé de l'historiographie moderne[67], cette contradiction serait vraiment difficile à expliquer. Mais si les appréciations positives sur les dispositions naturelles des indigènes américains, que l'on rencontre indubitablement chez ces auteurs, sont com-

prises, comme il se doit, en tant qu'éléments plus ou moins explicitement utilisés dans la polémique anti-espagnole afin de faire ressortir le caractère tyrannique et féroce de la domination ibérique à l'égard de populations inoffensives, libres et parfois capables de s'autogouverner – si on les comprend donc de cette façon, alors la contradiction entre ces jugements et l'hypothèse chamitique disparaîtra. En effet, tout comme l'image d'un indigène américain instinctivement vertueux et humainement complet, assimilable aux peuples de l'Antiquité classique, cherche à s'opposer aux accusations de transgression de la loi naturelle et d'incapacité politique qui appuyaient les justifications juridiques de la domination espagnole, de même, l'hypothèse de l'origine chamitique des Américains cherche à remettre en question la mission évangélisatrice que la couronne espagnole, soutenue par l'Église catholique, attribuait à son intervention. Pour comprendre cette seconde opposition, il est toutefois indispensable de bien saisir la signification spécifique que l'hypothèse chamitique avait prise en France grâce à la médiation de la doctrine calviniste.

Dans sa polémique contre la prétention de l'Église catholique à se poser en médiatrice de la volonté divine, Calvin avait étendu la conception du salut comme don insondable et gratuit de Dieu, non seulement aux individus, mais aussi aux peuples : de sorte que, comme il existe parmi les individus des élus et des réprouvés par jugement divin, il existe des peuples élus (par exemple les Hébreux) et des peuples voués *ab aeterno* à la perdition. « Or – explique le réformateur – tout comme le Seigneur marque d'un signe ceux qu'il a élus, en les appelant et en les justifiant, de même, en privant les réprouvés de la connaissance de sa parole ou de la sanctification de son Esprit, il montre au contraire, par ce signe, quelle sera leur fin et quel jugement les attend ». S'il faut donc interpréter le fait « que Dieu a privé tant de nations de la lumière de son Évangile, lumière dont il a fait profiter les autres[68] » comme un signe de la damnation divine à l'égard des premières, il est clair que les prétentions missionnaires des catholiques à l'égard des infidèles, et des Américains en particulier, se présentent comme une transgression impie du jugement éternel de Dieu. « Considère quel genre de tutelle [*patrocinium*] s'arrogent – prévient en effet Calvin – ceux qui, faisant étalage d'une miséricorde déplacée envers des peuples privés de la lumière de l'Évangile, et prenant prétexte de leur ignorance, tentent de les soustraire au jugement de Dieu[69] ». Si l'on envisage la signification anti-missionnaire de ces affirmations de Calvin, non seulement comme une conséquence logique des présupposés théologiques de sa doctrine comprise de manière abstraite[70], mais aussi comme une réponse polémique du réformateur français à l'idéologie de l'expansionnisme catholique incarné principalement par l'Espagne, l'émergence d'une profonde affinité entre cette position anti-missionnaire et la généalogie chamitique soutenue par les écrivains huguenots apparaîtra non seulement comme le fruit d'un indéniable héritage culturel, mais aussi, et surtout, comme une réponse commune et caractéristique d'un milieu politique français déterminé face aux problèmes engendrés par l'expansion coloniale hispano-catholique. En d'autres

termes, si les écrivains huguenots soutiennent de façon presque unanime l'hypothèse d'une origine chamitique des Américains, ce n'est pas tant parce que cela est conforme à la doctrine religieuse à laquelle ils adhèrent, même si cette conformité existe, mais parce que cette doctrine religieuse même porte déjà en elle, dans ses termes fondamentaux, l'attitude politique que les huguenots continueront d'avoir, pendant tout le siècle, face au problème colonial.

Si nous tenons compte de cette observation, la doctrine anti-missionnaire de Calvin peut être utilisée comme un instrument herméneutique fécond à l'égard de la théorie chamitique, non pas pour en découvrir la matrice culturelle – ce que nous savons déjà – mais plutôt pour en comprendre plus profondément la signification historique face aux problèmes concrets de l'époque.

La théorie chamitique paraît, en effet, parfaitement adéquate à son but qui est de nier la légitimité de quiconque se présenterait comme médiateur du salut des *indios* – qu'il s'agisse des missionnaires catholiques, ou même du roi d'Espagne, investi justement de ce rôle par le pape[71]. C'est une exigence que nous avons déjà rencontrée chez les *conquistadores* espagnols, comme source de la théorie judéogénique et même de l'hypothèse chamitique dont ils étaient les partisans. Mais chez les huguenots, cette exigence se présente sous une forme bien plus radicale et rigoureuse. Plutôt que d'abolir tout médiateur visant à la rédemption des *indios*, les *conquistadores* avaient eu en effet la prétention d'assumer eux-mêmes ce rôle, niant qu'on pût les remplacer par des missionnaires ou par des fonctionnaires d'État. Cela est évident en particulier dans la théorie judéogénique qui n'exclut pas, dans l'absolu, la rédemption des Hébreux, mais la diffère à la fin des temps ; et qui n'exclut pas non plus l'exigence d'une médiation, mais considère que celle-ci ne pourrait s'effectuer que par les méthodes coercitives de l'*encomienda*. Si on la compare à cette idéologie des *conquistadores*, apparaît la signification différente de l'hypothèse chamitique soutenue par les huguenots. L'hypothèse judéogénique, dans sa version espagnole, n'aurait pu être partagée par les calvinistes, car, en accordant aux *indios* une perspective de salut, elle laissait place à une intervention médiatrice qui les sortirait de leur état actuel de dégradation afin de permettre l'accomplissement final des desseins de la Providence.

Il n'est pas possible d'apporter les preuves documentaires de cette affirmation car les écrivains huguenots ignoraient, au XVI[e] siècle, la théorie judéogénique sous la forme que les Espagnols avaient élaborée. Toutefois, il est possible d'en montrer indirectement la vraisemblance si l'on considère, d'une part, les raisons qui amenèrent quelques écrivains huguenots à accueillir avec sympathie l'hypothèse, formulée en France par Guillaume Postel, d'une dérivation des Américains de Sem[72], et de l'autre, celles qui amenèrent certains de leurs coreligionnaires à préférer à cette dernière l'hypothèse chamitique. La façon dont les calvinistes concevaient une éventuelle origine sémitique des Américains exclut déjà la légitimité d'une intervention missionnaire. En effet, Sem représente pour eux la « semence bénite », la lignée qui, par sa dispersion, a répandu sur le monde entier

l'espérance du Messie. Si l'on constate maintenant chez les Américano-sémites une condition d'infidélité, cela est dû non pas à l'ignorance – qui à elle seule justifierait l'intervention du missionnaire – mais à une faute injustifiable. L'hypothèse sémitique est donc ramenée elle aussi par les protestants aux besoins de leur polémique anti-missionnaire[73]. Elle aussi respecte le présupposé explicité par La Popelinière selon lequel, si les Américains ne reconnaissent pas Dieu, « cela vient de leur malice. Car l'invisible de Dieu se voit par la création et effets du monde » : et en conséquence, leur ignorance « les rend inexcusables devant Dieu, tant en ce monde qu'en l'autre[74] ». Sous cet aspect, il n'y a pas de différence entre l'hypothèse sémitique et l'hypothèse chamitique : toutes deux s'opposent à la façon dont les Espagnols concevaient la descendance des Américains des dix tribus d'Israël. Mais selon les partisans de l'hypothèse chamitique, la théorie sémitique a le défaut de ne pas mettre suffisamment en relief le fait que la condamnation éternelle des Américains n'est pas seulement une supposition humaine (qui pourrait mal interpréter l'insondable volonté divine), mais qu'elle peut se traduire avec certitude de la présence de ce signe qui, selon Calvin, était la marque divine de la damnation collective de tout un peuple. «...de dire qu'ils [les Américains] – écrit à ce propos Léry – soient venus de Sem, duquel est issue la semence bénite et les Juifs, combien que ceux se soient aussi tellement corrompus, qu'à bon droit ils ont été finalement rejetés de Dieu, tant y a néanmoins que pour plusieurs causes qu'on pourrait alléguer, nul comme je crois ne l'avouera. D'autant donc que quant à ce qui concerne la béatitude et félicité éternelle (laquelle nous croyons et espérons par un seul Jésus-Christ), […] c'est un peuple maudit et délaissé de Dieu[75] ». Et le pasteur Goulart, après avoir rappelé – non sans sympathie[76] – l'opinion selon laquelle « la race de Sem aurait peuplé ces pays-là », ajoute : « mais aucuns considérant l'horrible ignorance et les confusions brutales de ces Indiens Occidentaux, découverts seulement de notre âge, ne peuvent estimer que ce soient sinon quelques restes de la race de Cham[77] ».

C'est donc la présence du signe indubitable de la condamnation divine – leur corruption religieuse – qui est la « preuve » fondamentale de l'origine chamitique des Américains. « J'ai fort clairement connu en leurs personnes – affirme en effet Léry, toujours à propos des Brésiliens – la différence qu'il y a entre ceux qui sont illuminés par le Saint-Esprit, et par l'Écriture sainte, et ceux qui sont abandonnés à leurs sens, et laissés en leur aveuglement[78] ». Tout comme les Espagnols attribuaient la « cause » de l'esclavage actuel des *indios* à leur origine chamitique, les protestants, partant de la constatation « empirique » de leur damnation éternelle – qui se manifeste dans l'absence de foi – rejoignaient aussi l'hypothèse chamitique car celle-ci permettait en quelque sorte « d'expliquer » cette damnation et, en même temps, d'en confirmer le caractère providentiel.

Le caractère exclusivement spirituel que les huguenots attribuaient à la malédiction dont étaient victimes les Américano-chamites ne doit pas laisser croire que leur jugement était uniquement déterminé par des motifs « religieux », à l'exclusion de ces intérêts terrestres qui inspiraient en Espagne les sympathies

pour l'hypothèse chamitique. En réalité, la différence d'« accent » n'est due qu'au fait que les intérêts matériels des huguenots à l'égard des *indios* se manifestaient encore, au XVI[e] siècle, sous une forme le plus souvent négative. Il ne s'agissait pas de justifier un rapport avec les indigènes américains que les huguenots n'avaient pas encore réussi à instaurer de manière stable ; il s'agissait plutôt de démontrer le caractère non seulement illégitime, mais aussi impie de cette machinerie missionnaire hispano-catholique qui constituait encore le principal obstacle au développement des ambitions coloniales huguenotes. En raison de son contenu anti-missionnaire, d'ailleurs, la théorie chamitique des huguenots ressemble fort à celle qui était en train de s'élaborer dans les milieux des *conquistadores*, en réaction aux prétentions de tutelle de l'Église et de la couronne espagnole. Ce n'est pas un hasard, de ce point de vue, si c'est précisément López de Gómara, porte-parole des *conquistadores*, qui est considéré par les huguenots comme l'inspirateur « officiel » de cette théorie. Mais l'analogie se limite à cet aspect. Dans sa version française, l'hypothèse chamitique n'entraîne pas toutes les conséquences négatives sur le plan mondain – se résumant à l'esclavage pour les *indios* – qui caractérisent la version espagnole. Au contraire, la version française s'accompagne, comme nous l'avons dit, de ce jugement positif sur les dispositions naturelles de l'indigène qui a fait parler « de mythe du bon sauvage[79] ». Loin d'être une simple explicitation de la théorie qui couvait dans les milieux des *conquistadores*, elle parvient ainsi à impliquer dans l'accusation de tyrannie, non seulement la couronne espagnole, mais aussi la conduite des *conquistadores*.

3- Les Cananéens chassés de la Terre promise

Le calvinisme ne condamna pas l'idée missionnaire dans un souci de cohérence avec ses propres principes religieux, mais pour répondre à une situation historique où seule l'Église catholique gérait, sur les plans idéologique et politique, l'entreprise coloniale : si bien que, lorsqu'apparaîtront au XVII[e] siècle des colonies s'inspirant de l'idéologie protestante, la doctrine réformée s'évertuera elle aussi, quand les conditions objectives l'exigeront, à faire sienne l'idée missionnaire. De la même façon, au XVI[e] siècle, les partisans protestants de l'hypothèse chamitique accentuent la signification de condamnation spirituelle et négligent de tirer les conséquences *mondaines* de cette hypothèse (autrement dit, les conséquences sur le plan du rapport avec les indigènes), non pour des raisons d'ordre religieux, mais parce que cette attitude correspond à une phase encore embryonnaire des tentatives expansionnistes des protestants : à tel point qu'au XVII[e] siècle, avec le développement de ces tentatives, si cette hypothèse reste encore en circulation, elle tend à doubler sa signification anti-missionnaire (qui parfois, comme chez Lescarbot, semble carrément disparaître) d'une fonction plus explicite de théorie justificative des rapports qu'on est en train d'instaurer avec les indigènes, même si cela, étant donné les caractéristiques particulières de

la colonisation « protestante », ne peut signifier une pure et simple reprise de la signification « espagnole » de cette théorie.

On observe ce changement progressif de signification de la théorie chamitique déjà chez Lescarbot. Ce dernier, s'il rapporte et enrichit, comme nous l'avons vu, cette hypothèse – sans la présenter néanmoins comme la seule possible, ni même la plus probable[80] – ne peut manquer d'être considéré, par ailleurs, comme un partisan de l'idéologie missionnaire, bien que sous une forme très éloignée de l'idéologie hispano-catholique[81]. Il se soucie lui-même, à cet égard, de différencier nettement les nouveaux établissements coloniaux en Nouvelle France, dont il se fait le défenseur, de la malheureuse aventure brésilienne entreprise par les huguenots vers le milieu du siècle précédent. Lescarbot ne met pas en doute le témoignage de Léry à propos des Brésiliens, selon lequel « ce peuple est si peu susceptible de la Religion Chrétienne, qu'il n'a point été possible en trois ans d'en donner aucun assuré fondement au cœur de pas un d'eux ». Mais il se hâte d'ajouter « ce qui n'est pas en notre Nouvelle France. Car toutes et quantes fois qu'on voudra ils seront Chrétiens, et sans difficulté recevront la doctrine du salut[82] ». Il ne semble donc pas qu'on puisse affirmer que Lescarbot accepte l'hypothèse chamitique en lui donnant la signification antimissionnaire qu'elle avait chez les huguenots au XVI^e^ siècle, même s'il est permis de voir dans l'acceptation de cette hypothèse une concession à ce parti politico-religieux, non seulement pour ses mérites coloniaux acquis au siècle précédent, mais encore pour son rôle déterminant dans la préparation d'une entreprise comme celle à laquelle Lescarbot lui-même avait participé, et qui, chose significative, avait pris son départ de La Rochelle.

Mais au-delà de sa sympathie pour les huguenots, il est légitime de supposer qu'une autre raison – pour nous plus intéressante – a poussé Lescarbot à faire sienne la théorie chamitique : c'est que celle-ci semble la plus apte à soutenir et confirmer la perspective selon laquelle l'avocat parisien envisage, sous le profil juridique, le rapport avec les indigènes. Certains « hommes scrupuleux », affirme à ce sujet Lescarbot, « ont mis en doute si on pouvait justement occuper les terres de la Nouvelle France et en dépouiller les habitants d'icelles ». Comment donc faire taire ces scrupules et démontrer que les Indiens de l'Acadie, bien qu'ils soient ces hommes vertueux et intelligents que l'auteur décrit, n'ont pas droit à la possession de leur terre ? Lescarbot répond sans hésitation : « ces peuples sont semblables à celui duquel est parlé en l'Évangile, lequel avait serré le talent qui lui avait été donné dans un linge, au lieu de le faire profiter, et partant lui fut ôté (Luc, XIX, 21-24). Et comme ainsi soit que Dieu le Créateur ait donné la terre à l'homme pour la posséder, il est bien certain que le premier titre de possession doit appartenir aux enfants qui obéissent à leur père et le reconnaissent, et qui sont comme les aînés de la maison de Dieu, tels que sont les Chrétiens, auxquels appartient le partage de la terre, premier qu'aux enfants désobéissants, qui ont été chassés de la maison comme indignes de l'héritage et de ce qui en dépend[83] ».

Or, qui mieux que la lignée chamitique pouvait jouer le rôle du fils déso-

béissant chassé par Dieu ? D'ailleurs, dans sa justification, Lescarbot ne faisait que s'inspirer de la position soutenue au siècle précédent par une partie des juristes espagnols, selon laquelle les infidèles n'ont pas de droits civiques ni, par conséquent, de droit de propriété, comme on cherchait souvent à le démontrer en faisant référence aux Cananéens. Peut-être est-ce pour se distinguer des Espagnols que Lescarbot évite toute référence explicite de ce genre. Il se hâte en effet de préciser : « je ne voudrais pourtant exterminer ces peuples ici, comme a fait l'Espagnol ceux des Indes occidentales, prenant le prétexte de commandements faits jadis à Josué, Gédéon, Saül, et autres combattants pour le peuple de Dieu[84] ».

Mais cette précision, qui semble considérer illégitime de prendre pour modèle, en ce qui concerne les Indiens, le traitement infligé par les Hébreux aux Cananéens, n'empêche pas que le même Lescarbot, en acceptant par la suite l'hypothèse d'une origine cananéenne des Américains, parvienne par une démarche analogue, bien qu'indirecte, à renforcer l'argumentation juridique qui refuse aux habitants du Nouveau Monde la propriété de leurs terres, confirmant ainsi leur nature d'enfants « désobéissants » de Dieu. Toutefois, la volonté de Lescarbot de se distinguer nettement des auteurs espagnols est justifiée si l'on considère que, tout en transformant la comparaison entre Cananéens et Américains en hypothèse génétique, il en fait un usage fort différent de celui des Espagnols.

Ces derniers avaient eu recours à l'assimilation des Américains aux Cananéens pour justifier leur entreprise de destruction et de spoliation, mais aussi, en particulier, l'utilisation des Indiens comme main-d'œuvre réduite en état d'esclavage. Ce problème ne se pose pas pour Lescarbot ni pour ses prédécesseurs huguenots, car ils se rendirent vite compte que la faible densité et la condition le plus souvent nomade des populations avec lesquelles ils entraient en contact sur les terres américaines les empêcheraient de suivre l'exemple des Espagnols dans l'utilisation de la main-d'œuvre indigène. Déjà, La Popelinière avait pleinement conscience du fait que la politique coloniale française aurait dû s'orienter vers l'instauration de colonies de peuplement, plutôt que vers l'utilisation de la main-d'œuvre indigène[85]. Ce projet est fermement soutenu également par Lescarbot : en France, explique-t-il à ses compatriotes, il y a surabondance de main-d'œuvre, au point que de nombreux travailleurs sont contraints d'émigrer vers d'autres pays européens : mais « au lieu de ce faire prenant la route de la Nouvelle France, ils ne débaucheront plus de l'obéissance de leur Prince naturel[86] ». Et s'il est vrai qu'ils ne trouveront ni les trésors d'Atahualpa qui ont stimulé l'instinct de pillage des Espagnols, ni les mines d'où l'on peut tirer des gains faciles en se servant du travail des indigènes, il est tout aussi vrai, assure Lescarbot, que « la plus belle mine [...] c'est du blé et du vin, avec la nourriture du bestial. Qui a de ceci, il a de l'argent[87] ».

Sur la base de ces programmes d'installation agricole, on comprend bien que la possession des indigènes n'intéresse pas Lescarbot, mais uniquement la possession de leurs terres. Et puisqu'il n'aurait su justifier cela sur la base du « droit

des Gens et politique, par lequel ne serait loisible d'usurper la terre d'autrui », Lescarbot fait appel, comme on l'a vu, au principe selon lequel « la terre [..] [appartient] de droit divin aux enfants de Dieu », pour conclure qu'en Nouvelle France, « il la faut posséder, et y planter sérieusement le nom de Jésus-Christ et le vôtre [des Français][88] ».

S'il existe une correspondance entre ce recours au droit sacré et l'hypothèse d'une origine cananéenne des Américains, il faut considérer que dans la conception de Lescarbot cette généalogie n'aurait dû comporter, pour les indigènes, ni l'esclavage ni la destruction que les Espagnols en avaient déduits comme conséquences – mais seulement la cession de la terre de la part de ces enfants indignes de Dieu aux enfants bénis. Autrement dit, le fait que les Cananéens aient été chassés de la Terre promise était beaucoup plus intéressant que leur assujettissement et leur esclavage.

Mais comment cet objectif pouvait-il être atteint sans avoir recours également à ces affirmations bibliques relatives à la destruction des Cananéens qui semblaient légitimer un rapport de belligérance à l'égard des indigènes américains sur la base de la simple constatation de leur dégradation religieuse ? Cette interrogation naît dès que l'on en vient à considérer la diffusion de la théorie chamitique dans les colonies anglaises, dans un milieu – celui de Virginie, notamment – qui, au début du XVII[e] siècle, présentait de remarquables analogies avec celui qu'avait décrit Lescarbot, tant du point de vue de la conception politico-religieuse des colons, que du point de vue des rapports instaurés avec les indigènes.

En 1612, l'hypothèse d'une origine chamitique des Américains trouve un partisan convaincu en la personne d'un des premiers chroniqueurs de Virginie, William Strachey[89]. Selon ce voyageur, actionnaire de la Virginia Company, la présence des indigènes, qu'il a lui-même connus, pose non seulement le problème de savoir comment ils ont pu parvenir dans cette partie du monde qui semble totalement séparée des autres, mais pose aussi l'exigence d'expliquer « comment (*s*'ils descendent du peuple de la première création) ils ont pu faire preuve d'une défection aussi générale et grossière, en ce qui concerne la vraie connaissance de Dieu, avec leurs coutumes, leurs manières et leur religion rudes et sauvages, comme l'était leur mode de vie ». Puisqu'« il est certain qu'ils ont en commun avec nous une seule et même ascendance », il faut chercher la réponsesà ces deux questions « en commençant par le Déluge universel, dans l'acte par lequel Noé répartit ses enfants, petits-enfants et leur famille (comme autant de petites colonies) pour qu'ils habitent tel ou tel autre coin de la terre ». Il faut donc donner pour le Nouveau Monde une réponse analogue à celle fournie par Bérose pour rendre compte du premier peuplement des diverses provinces d'Europe et d'Asie[90]. Dans cette recherche, l'attention de Strachey se porte aussitôt sur le fils maudit de Noé. D'une part, en effet, on sait que « Cham et sa famille étaient les seuls qui accomplirent de longs voyages, et qui errèrent en divers pays inconnus », emplissant le monde entier de leur progéniture ; et,

d'autre part, on dit que dans « chaque pays qui tombait en la possession des fils de Cham, s'installaient soit l'ignorance de la vraie dévotion, soit un genre de servage et d'esclavage, soit la taxation par les autres ». En effet, c'est de Cham que naquirent le paganisme, l'adoration des idoles et du démon, le remplacement de la piété par « un horrible et superstitieux instinct de nature », en un mot, « la première confusion et diversité universelle, spécialement dans les domaines du divin et du sacré, qui se répandit ensuite sur la terre entière[91] ». « Soit à cause des voyages, soit à cause de l'idolâtrie de la famille de Cham », Strachey croit donc pouvoir conclure que précisément par celle-ci « cette partie du monde [...] fut peuplée et instruite dans la forme d'un culte profane et d'une divinité inconnue ». Étant donné cette origine, le mode de vie des indigènes de Virginie cesse d'étonner, un mode de vie « si grossier et barbare », assure le voyageur anglais, qu'on est amené à se demander « quelle différence il peut y avoir entre [les indigènes] et les bêtes sauvages », puisque les premiers vont même jusqu'à transgresser « les contraintes internes de la nature même[92] ».

De l'hypothèse génétique soutenue par Strachey, il ressort donc un portrait bien peu édifiant de l'indigène américain. Toutefois, malgré l'allusion à l'esclavage et aux tributs auxquels la lignée chamitique est destinée à être soumise, il ne semble pas que ces conséquences mondaines doivent être considérées comme des motifs déterminants du choix de cette hypothèse génétique. Il est plus intéressant pour Strachey de représenter l'esclavage des Chamites de Virginie comme un esclavage démoniaque. De la sorte, en effet, il attribue à la colonisation anglaise une haute mission spirituelle, la victoire du règne de la lumière sur celui des ténèbres. Cependant, cela le conduit à envisager précisément la mission évangélisatrice dont les Anglais sont investis comme une entreprise guerrière : la descendance de Cham nous fait comprendre combien sont profondes les racines de l'impiété des indigènes et combien il est difficile de les extirper ; seule une action violente qui conduise à l'élimination de leurs prêtres, émissaires manifestes du diable, pourrait permettre enfin, selon Strachey, la conversion et la soumission des indigènes au roi d'Angleterre[93].

Cette position, qui trouve dans l'hypothèse chamitique un de ses éléments fondamentaux, reflète fidèlement la situation de la colonie de Virginie au début du siècle, où les rapports avec les indigènes se détérioraient rapidement jusqu'à aboutir à l'insurrection totale de ces derniers en avril 1622 ; ce qui n'empêchait pas, jusqu'à cette date, les propagandistes de l'entreprise coloniale de présenter cette dernière dans une noble perspective de conversion et de civilisation des « sauvages » – tout en reconnaissant qu'on pouvait difficilement y parvenir par des moyens pacifiques[94].

Utilisée non seulement comme instrument de polémique contre l'Espagne catholique, mais dans le contexte d'une situation coloniale concrète à l'intérieur de laquelle la figure de l'*indio* pacifique qu'il fallait libérer de la tyrannie ibérique s'effaçait peu à peu pour laisser place à celle d'un indigène farouchement réfractaire à la colonisation anglaise, l'hypothèse chamitique devait donc prendre à nouveau, chez Strachey, ces caractéristiques d'idéologie d'*un rapport de belligé-*

rance qui avaient marqué sa diffusion (ou son absence de diffusion) en Espagne, et qui, en revanche, avaient semblé disparaître dans l'utilisation qu'en avaient faite les huguenots français. Par rapport à ces derniers, demeure toutefois l'accentuation de la signification éminemment religieuse de la condamnation subie par les Chamites, même si celle-ci cesse d'être une simple constatation qui rendrait vaine toute intervention missionnaire, pour devenir au contraire une incitation à prendre l'épée au nom de Dieu afin de soustraire une partie de ces créatures à la tyrannie du démon. Il manque, cependant, dans l'utilisation anglaise de l'hypothèse chamitique – comme nous l'avons déjà noté chez Lescarbot – une quelconque justification de la réduction systématique en esclavage des indigènes, qui avait été la préoccupation principale des Espagnols : pour les Anglais de Virginie, comme pour les Français de la Nouvelle France, ce qui importait, c'étaient les plaines fertiles habitées par les « sauvages » bien plus que les « sauvages » eux-mêmes, peu nombreux et difficilement utilisables. Dans ce sens, il est probable que la guerre sainte défendue par Strachey contre les « Chamites » de Virginie avait comme objectif réel, moins de soustraire de leurs âmes à la tyrannie du démon, que d'incorporer leurs territoires dans les domaines sacrés du peuple anglais béni. En d'autres termes, le même objectif que se proposait Lescarbot qui, pourtant, espérait pouvoir l'atteindre par des moyens plus pacifiques.

Cette supposition apparaîtra moins arbitraire si l'on tient compte des intentions qui sous-tendaient la comparaison avec les Cananéens utilisée par les propagandistes de la colonisation anglaise contemporains de Strachey[95] : intentions non seulement partagées par ce voyageur, mais qui peuvent en outre lui avoir suggéré d'adopter l'hypothèse chamitique.

En cette même année 1609 où Strachey mettait le cap sur la Virginie, dans un sermon destiné à appuyer cette entreprise coloniale, le prédicateur protestant Robert Gray élaborait une théorie visant à justifier l'expansionnisme anglais, qui se basait sur ce même livre de Josué dont, un siècle plus tôt, l'Espagnol Fernández de Enciso avait tiré argument pour légitimer la guerre contre les *indios* et leur réduction en esclavage. La référence biblique de Gray se limite toutefois à ces passages où Josué invite les fils de Joseph, s'ils sont trop nombreux [*si populus multus est*], à aller sur les terres des Cananéens pour les travailler et s'en emparer, après en avoir chassé leurs habitants[96]. Convaincu, comme la plupart de ses contemporains, que l'Angleterre était affectée d'une crise de surpopulation, Gray considère que les paroles de Josué étaient sans aucun doute applicables à son peuple ; et que, par conséquent, comme il était légitime pour les Israélites de chasser les Cananéens de leurs terres, tout aussi légitimement les Anglais, peuple de Dieu, pourraient le faire avec les idolâtres de Virginie. À l'égard de ces derniers – conclut Gray sans oublier une pointe de pitié évangélique – « nous devons essayer tout autre moyen avant les armes, et s'ils venaient à tomber entre nos mains, ce qui doit nous induire à détruire les ennemis de Dieu, c'est la nécessité de préserver nos vies mêmes plutôt que l'ambition ou l'avidité du gain, ou la cruauté ou quelqu'autre motif privé[97] ». Présenter – comme le font aussi

d'autres propagandistes de l'entreprise coloniale en Virginie[98] – les territoires d'Amérique du Nord comme une nouvelle terre de Canaan qui attendait d'accueillir le peuple de Dieu, ne comportait donc pas, pour ses habitants naturels, un sort plus heureux que celui qui attendait les *indios*, assimilés aux Cananéens, en Amérique espagnole. Si l'attention se déplace de la possibilité d'utiliser l'indigène à celle d'utiliser ses terres, c'est parce que les diverses conditions objectives, aussi bien des indigènes que des colons, le réclament, conditions qui distinguent historiquement les colonies espagnoles des colonies françaises et anglaises. Il ne semble pas que la différence d'idéologie religieuse, catholique ou protestante, ait eu un poids déterminant dans les jugements portés par les Européens sur les indigènes américains.

Il semblerait que l'idéologie protestante dans sa version huguenote, en accentuant, d'un côté, les thèmes anti-missionnaires et, de l'autre, la condamnation de la tyrannie hispanique, se soit rapprochée objectivement du point de vue et des intérêts des indigènes : mais on s'aperçoit, à travers l'examen de l'hypothèse chamitique, que, lorsque les conditions historiques l'exigent, cette idéologie est prête à fournir, en même temps que d'un encouragement plus ou moins sincère à des actions missionnaires, des théories justifiant la destruction des indigènes ou des élaborations qui oublient totalement les « droits naturels » des *indios* brandis auparavant contre l'Espagne.

Ces considérations ne doivent toutefois pas nous aveugler face à une évolution effective que l'on peut entrevoir en suivant le parcours historico-géographique de la théorie chamitique : tout d'abord support idéologique à l'exercice des droits sur les personnes, telle qu'elle apparaît dans le milieu espagnol, elle accentue toujours plus, dans le milieu franco-anglais, son caractère de garantie idéologique du droit sur les choses. C'est un symptôme significatif d'une transformation progressive des rapports économiques. Dans l'usage qu'en font les Anglais et les Français, la malédiction des Chamites d'Amérique est interprétée dans un sens exclusivement spirituel car leur assujettissement personnel n'intéresse personne. Lorsque cette dernière orientation se précisera d'un point de vue économique et juridique, la nécessité de faire appel à cette malédiction spirituelle deviendra elle aussi caduque. On trouvera beaucoup plus convaincant de faire reposer les droits des Français et des Anglais à s'approprier les plaines nord-américaines sur des arguments se référant uniquement au droit naturel : et ce renoncement au droit sacré permettra de quitter le terrain biblique et d'élaborer une réponse *laïque* – plus crédible sur le plan scientifique et donc beaucoup plus durable – au problème des origines des Américains[99].

NOTES

1- La pétition d'Enciso est publiée dans *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceania*, éd. J. F. PACHECO, t. I, Madrid, 1864, pp. 441-450. Sur ce sujet cf. L. HANKE, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, cit., p. 63 sqq.
2- Cf. en particulier *Josué*, VI sqq.
3- ENCISO, in *Colección*, cit., vol. I, pp. 443-44.
4- ENCISO, *ibid.*, p. 444.
5- C'est le texte du dernier paragraphe (IX) du *Requerimiento,* dans la version communiquée par OVIEDO, *Historia general y natural,* cit., vol. III, partie II, 1. XXIX, chap. VII, p. 228.
6- Cf. P. VENANCIO D. CARRO, O. P., *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, 2e éd., Salamanque, 1951, p. 394 sqq.
7- Dans un ouvrage consacré à Charles Quint, *De Iusta haereticorum punitione*, Alfonso de Castro soutenait encore en 1547 : « En premier lieu est cause de guerre l'idolâtrie, et ceux qui ne veulent pas l'abandonner peuvent être à bon droit vaincus pour cela. En effet, Dieu, pour cette raison, ordonna aux enfants d'Israël de combattre et disperser de nombreux peuples (*Deutéronome*, XXXII). Et sur la base de ce témoignage du commandement divin, j'estime juste la guerre que menèrent il y quelques années, et que mènent encore les rois catholiques d'Espagne contre des peuples barbares et idolâtres rencontrés sur les terres occidentales et australes, et qui ignoraient Dieu » (Livre II, chap. 14 ; cité par CARRO, *op. cit.*, p. 397, note 7). Sur la présence, encore au début du XVIIe siècle, de partisans de « l'idolâtrie comme raison légitime de guerre contre les *indios* » cf. HANKE, *La lucha española*, cit., p. 66, note 7.
8- VITORIA, *De Indis*, cit., sect. II, § 16, pp. 253-54.
9- *Ibid.*, p. 254.
10- OVIEDO, *op. cit.*, vol. III, p. 228.
11- Cf. KONETZKE, *Colección de documentos*, cit., vol. I, pp. 14-16 («R. Provisión para poder cautivar a los caníbales rebeldes », 23 octobre 1503).
12- *Ibid.*, vol. I, p. 217.
13- Dans le *De procuranda Indorum salute* (1re éd. 1588), Acosta rappelle la comparaison *indios*-Cananéens parmi les « objections en faveur de la conquête des barbares », objectant à son tour, sur la trace de Vitoria, que ce ne fut pas le péché d'idolâtrie qui légitima l'agression des Hébreux contre les Cananéens (cf. *De procuranda*, 1. II, chap. V, in *Obras*, cit., p. 438).
14- Cf. *Sagesse*, XII, 4-6.
15- «*... nequam est natio eorum, et naturalis malitia ipsorum, et… non poterat mutari cogitatio illorum in perpetuum. Semen enim erat maledictum ab initio* » (*Sagesse*, XII, 10-11).
16- *De procuranda*, 1. I, chap. II, in *Obras*, cit., p. 398.
17- *Ibid.*, pp. 396-397.
18- Cf. *Genèse*, X, 18.
19- *Genèse*, IX, 25.
20- LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia general de las Indias*, cit., p. 290.
21- V. *infra*, p.111.
22- Antonio HERRERA Y TORDESILLAS, *Historia general de los hechos de los Castellanos en las Islas y Tierrafirme del mar Océano*, cit., décade I, 1. IX, chap. IV, et Angel ALTOLAGUIRRE Y DUVALE, t. III, Madrid, 1935, p. 280.
23- V. *supra*, p. 58.
24- TORQUEMADA, *Los veyente y un libros Rituales y Monarchia Yndiana*, cit., 1. I, chap. X, pp. 30-33.
25- *Ibid.*, p. 33.
26- La circulation de cette théorie génétique est attestée également par Juan de Solorzano y Pereyra, qui la rappelle, sans la rattacher à aucun auteur identifiable, tout au long de sa gran-

de œuvre juridique. En se basant sur la couleur des *indios*, proche de celle des noirs, certains soutiennent que « les uns et les autres sont les descendants de Cham fils de Noé, et que, Cham ayant été frappé par la malédiction proférée par son père lorsqu'il découvrit son ébriété, ils endurent aujourd'hui ce châtiment [la couleur brune ?] et d'autres encore, et l'esclavage, et ils sont restés, pour la plupart d'entre eux, de taille moyenne » (*Política Indiana*, cit., t. I, 1. I, chap. V, p. 59). Comme nous le voyons, Solorzano, en se limitant à rapporter une opinion d'autrui, peut mettre en relief sans difficulté les conséquences *punitives* qu'elle a pour les *indios,* conséquences qui sont en revanche passées sous silence par Torquemada.

27- V. *supra*, p. 78 sqq.
28- Cf. CALANCHA, *Crónica Moralizada*, cit., t. I, 1. I, chap. VI, pp. 36-39.
29- *Ibid.*, p. 36.
30- *Ibid.*, p. 37.
31- *Genèse*, IX, 26.
32- CALANCHA, *op. cit.*, p. 37.
33- Cf. *Ibid.*
34- Cf. *Ibid.*, p. 38.
35- *Ibid.*, p. 39.
36- *Ibid.*, p. 37.
37- V. *supra*, p. 80.
38- V. *supra,* p. 80 et, pour le rapport entre taxation et service personnel, p. 60 et p. 71.
39- ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, 1. III, chap. VII, in *op. cit.*, p. 469.
40- *Ibid.*, 1. III, chap. VI, *in op. cit.*, p. 468, et également les chap. VIII-X, pp. 471-475.
41- CALANCHA cite à ce sujet *Josué*, XVI, 10 et XVII, 13, mais ces passages descriptifs ne contiennent pas la condamnation que l'écrivain péruvien prétend y découvrir.
42- Cf. KONETZKE, *Colección de documentos*, cit., vol. I, p. 224 (« R. Provisión. Declaraciones añadidas a las Leyes Nuevas »).
43- CALANCHA, *op. cit.*, p. 37.
44- La relation du premier voyage de Cartier, publiée d'abord en italien dans le recueil de Ramusio (Venise, 1556), puis traduite en français par Raphaël du Petit Val (Rouen, 1598), fut publiée seulement en 1867, sur la base du manuscrit original français. Nous citons d'après l'édition critique de C. A. JULIEN, *Les Français en Amérique pendant la première moitié du XVI^e siècle*, Paris, 1946, p. 87.
45- Genèse, IV, 12 : « *Cum operatus fueris eam, non dabit tibi fructus suos ; vagus et profugus eris super terram* ».
46- V. *supra*, p. 31.
47- POSTEL, *Cosmographicae disciplinae compendium*, cit., p. 14.
48- LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia de las Indias*, cit., p. 193 ; cf. aussi p. 198.
49- POSTEL, *Cosmographicae disciplinae compendium,* cit., p. 14.
50- La notation de Gómara prendra en revanche une importance génétique nouvelle chez Botero (v. *infra*, p. 322) et, plus tard, chez Grotius (v. *infra*, p. 374).
51- V. *supra*, p. 105.
52- *Histoire générale des Indes occidentales et Terres Neuves, qui iusques à présent ont esté descouvertes, Traduite en François par M. Fumée Sieur de Marly le Chastel*, Paris, 1569, f. 251 v. 252 r. Cette traduction de l'œuvre de López de Gómara fut imprimée sans le nom de l'auteur espagnol.
53- Henri Lancelot VOISIN DE LA POPELINIÈRE, *Les Trois Mondes*, Paris, 1582, 1. III, art. 4, p. 14.
54- Jean de LÉRY, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil autrement dite Amerique*, 1^re éd. 1578, Genève, 1580, chap. XVI, pp. 259-261.
55- *Ibid.*, p. 259.
56- Pour réfuter l'hypothèse d'une dérivation des Américains de Japhet, Léry fait remarquer que lorsque Noé dit que ses descendants habitèrent les « îles » (*Genèse*, X, 5), il entend désigner la

Grèce, la Gaule et l'Italie, utilisant le nom « d'îles » parce qu'il s'agit de régions séparées de la Judée par la mer : « il n'y aurait pas grande raison de l'entendre ni de l'Amérique, ni des terres continentes à celle-ci [l'Asie] » (*ibid.*). Sur la réfutation de la descendance de Sem, nous reviendrons bientôt.

57- *Josué*, II, 9.

58- J. de LÉRY, *op. cit.*, pp. 260-61.

59- *Ibid.*, p. 261.

60- Dès les premiers mots de la préface de l'*Histoire Nouvelle du Nouveau Monde*, Chauveton aborde la discussion de l'hypothèse chamitique, qu'il considère à l'évidence comme la plus accréditée dans son milieu. « Il n'est pas besoin, à mon avis – commence-t-il par dire – de se beaucoup tourmenter pour savoir d'où sont issus ces peuples barbares dont est peuplée l'Inde occidentale. Quelle raison pertinente ou quelle histoire antique pourraient faire foi pour dire qu'ils sont dérivés de Cham et qu'ils ont hérité de sa malédiction (comme le croit Francisco López de Gómara) ? » (*op. cit.*, « Aux lecteurs chrestiens, S. », f. **i, r.) Son opposition, qui s'étend aussi à l'hypothèse de Léry sur l'origine cananéenne, est basée essentiellement sur des raisons de crédibilité biblique et rationnelle, c'est-à-dire : 1) la Bible dit expressément que les Cananéens qui se sauvèrent de la destruction « ne quittèrent pas le pays » ; 2) si les Cananéens s'étaient embarqués sur des bateaux comme les nôtres, ils n'auraient pas manqué tôt ou tard de revenir ; 3) s'ils avaient voulu fonder une colonie, ils auraient choisi les côtes d'Afrique plutôt que celles d'un continent inconnu (cf. *op. cit.*, f. **i, v.). Pour ces raisons, Chauveton préfère adhérer à l'hypothèse d'une provenance orientale des Américains, hypothèse avancée quelques années auparavant par son coreligionnaire Philippe Du Plessis-Mornay (v. *infra*, p. 319, note 44). Son opposition à l'hypothèse chamitique, toutefois, n'est pas de nature à mettre en discussion les raisons de fond de ceux qui, en France, la soutenait. Chauveton ne met pas en doute le fait que les Américains sont un peuple maudit : mais il s'agit – affirme-t-il – de la malédiction consécutive au péché d'Adam, « la malédiction générale dans laquelle restent tous ceux qui ne croient pas à l'Évangile et n'obéissent pas à notre Seigneur Jésus-Christ » (*Osée*, **iij, v.). Cela dit, Chauveton adhère *toto corde* à l'esprit anti-missionnaire qui inspirait – comme nous le verrons mieux par la suite – les partisans de l'hypothèse chamitique. Dieu, affirme-t-il, « a voulu nous enseigner, par l'intermédiaire de ces peuples sauvages, ce qu'est notre pauvre nature lorsqu'elle est privée de la connaissance de Dieu [...]. Car, que sommes-nous en nous-mêmes, sinon ce qu'ils sont eux ? de pauvres aveugles, tout nus, idolâtres, privés de tout bien, et imprégnés de tous les vices. Et ce que nous avons de lumière, de raison, d'intelligence, de civilité, d'urbanité, de Religion : d'où vient tout cela, sinon de celui en qui il n'est pas de ténèbres ? » (**iiij, r.). Quelle est la conclusion de ce discours ? Nous nous attendrions à la conversion des « sauvages ». Eh bien non ! C'est de la conversion des Européens qu'il s'agit. « Dieu a voulu nous montrer cela chez les autres – reprend en effet Chauveton – et de cette façon il a voulu nous inciter à nous convertir des Idoles au Dieu vivant, et à vivre saintement et honnêtement dans notre temps, dans l'obéissance à son Évangile, c'est-à-dire à être chrétiens de nom et de fait » (*ibid.*).

61- Cf. in DU BARTAS, *La Seconde Semaine*, cit., in *Les œuvres*, cit., les *Explications* de Goulart, p. 250, où, à propos de la théorie chamitique, il est dit : « telle opinion n'a pas grand fondement ».

62- V. *supra*, p. 64 sqq.

63- Cf. Claude DURET, *Thresor de l'histoire des langues de cest univers,* Coligny, 1613, chap. LXXVIII, p. 934.

64- Cf. *Sagesse*, XII, 4-5.

65- LESCARBOT, *Histoire de la Nouvelle France*, cit., chap. I, § III, pp. 19-20.

66- Cf. à ce sujet, entre autres, les jugements sur Léry de Gilbert CHINARD, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI^e siècle,* cit., chap. V, « Un moraliste voyageur : Léry », pp. 124-148, et sur Lescarbot, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle,* cit., pp. 100-115.

67- Comme j'ai cherché à le démontrer dans le recueil déjà cité sur *Le mythe du « bon sauvage »*

dans l'historiographie entre XIX^e^ et XX^e^ siècle.

68- Jean CALVIN, *Institution de la religion Chrestienne*, 1. III, chap. XXI, 7, in *Opera quae supersunt omnia*, éd. G. Baum, E. Clunitz, E. Reuss, vol. IV, Brunswick, 1866, col. 467.

69- *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, II, 12, in *Opera*, vol. XLIX, Brunswick, 1892, col. 36. L'allusion de saint Paul à ceux « *qui sine lege peccaverunt* » signifie, selon Calvin, que « la connaissance de la loi écrite n'est pas nécessaire pour la juste damnation du pécheur » (*ibid*).

70- Cf. Louis CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles* 1re éd., 1912, Toulouse, 1934, pp. 225-242, qui souligne le peu d'intérêt des réformateurs pour l'idée missionnaire, mais qui, avec une inversion idéaliste typique, en attribue la cause à la conception protestante de la prédestination, au lieu de rechercher les causes historiques et matérielles de l'une et l'autre doctrine.

71- V. *supra*, p. 82.

72- V. *infra*, p. 132.

73- V. *infra*, p. 149, note 14. Le mécanisme idéologique qui induit les protestants à élaborer l'hypothèse d'une origine sémitique des Américains est analogue à celui qu'on relève dans une autre doctrine récurrente chez les auteurs français tenants d'une origine chamitique des Américains. Après avoir rapporté le récit d'un vieux Brésilien où il était dit qu'« un homme de notre nation, ayant été en leur terre, leur avait annoncé le vrai Dieu », Léry se demande « si ç'aurait point été l'un des Apôtres ». Saint Paul dit en effet très clairement « *in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum* » (*Epître aux Romains*, X, 18), et Nicéphore précise que l'apôtre Matthieu alla prêcher l'Évangile au pays des cannibales, « peuple point très éloigné de nos Brésiliens ». S'il faut donc admettre que l'Évangile fut annoncé jusqu'aux antipodes, souligne Léry, « les sauvages seront tant moins excusables au dernier jour ». D'autant que, poursuit le voyageur huguenot, ce même récit ajoute que, les Brésiliens ayant refusé de suivre la vérité ainsi annoncée, un autre homme vint qui « à cause de ce refus les maudit et leur donna l'épée avec laquelle ils se tuent encore tous les jours » : épisode qui semble devoir être rapproché, selon Léry, d'une des prophéties de l'*Apocalypse,* VI, 4 (cf. Léry, cit., chap. XVI, pp. 255-257). L'hypothèse d'une prédication apostolique dans le Nouveau Monde est intégralement reprise, quatre années plus tard, par La Popelinière, qui en souligne une nouvelle fois les conséquences négatives pour les Américains : en effet, « à celui qui avait annoncé le vrai Dieu [...] ils ne voulurent croire : et en signe de malédiction il en vint un autre qui leur donna l'épée dont depuis ils s'étaient toujours entretués » (cf. *Les Trois Mondes*, *op. cit.*, 1. III, art. 4, p. 14). Une confirmation doctrinale autorisée de cette hypothèse sera, en 1588, celle de Théodore de Bèze. En commentant un autre passage de saint Paul relatif à l'universalité de la prédication évangélique (*Épître aux Colossiens*, I, 23), le bras droit de Calvin explique qu'il doit être compris dans le sens où l'Évangile fut prêché « au monde entier, parmi tous les peuples », et il ajoute qu'en conséquence il ne faut pas douter « que la prédication des Apôtres soit parvenue, en ce temps-là, jusqu'aux antipodes ou Nouveau Monde » (cf. *Testamentum Novum, sive Novum Foedus Iesu Christi, D. N., Cuius Graeco contextui respondent interpretationes duae : una, vetus ; altera, Theodori Bezae… Eiusdem Annotationes…,* (s. 1.), 1588 (La dédicace à Élisabeth d'Angleterre est datée de 1564), partie II, pp. 289-90). Mais le fait d'admettre la prédication apostolique dans le Nouveau Monde ne signifie pas que les Américains soient sauvés : au contraire, cela signifie, comme l'avait dit Calvin, que personne ne peut trouver de justification dans l'ignorance de la révélation, et que l'ayant refusée, les Américains seront pour cela doublement damnés (cf. CAPÉRAN, *op. cit.*, p. 233). Il s'agit donc d'une thèse qui va de pair avec celle d'une descendance chamitique des Américains dans une commune intention anti-missionnaire, mais qui s'apparente encore plus à l'hypothèse d'une origine sémitique des Américains car, comme cette dernière, elle ne nie pas que ces peuples aient eu quelque connaissance des vérités religieuses ; mais si elle admet cette connaissance, c'est seulement pour pouvoir leur imputer la faute de leur actuelle absence de foi. En affirmant la prédication des apôtres dans le Nouveau Monde, les huguenots ne faisaient que reprendre, pour en renverser le sens, une doctrine déjà utilisée par les jésuites pour justi-

fier leur action missionnaire. Dès 1549, en effet, le jésuite Manuel Nobrega avait soutenu que d'après les traditions brésiliennes, l'apôtre Thomas était venu prêcher dans ces terres pour annoncer que, plusieurs siècles plus tard, viendraient les successeurs des apôtres – les jésuites – pour convertir les *indios*. Sous cette forme – développée par beaucoup d'autres représentants de la Compagnie de Jésus – l'hypothèse d'une prédication apostolique dans le Nouveau Monde servait aussi, d'une façon plus générale, à renforcer les droits de l'Église par rapport à ceux de la couronne espagnole, en conséquence du fait que les apôtres étaient arrivés sur ces terres bien avant les *conquistadores* (cf. Enrique de GANDÍA, *Historia crítica de los mitos de la conquista americana*, Madrid, 1929, chap. X, « Los apóstoles en América », pp. 227-242). Ce sont des intentions tout à fait opposées qui ont motivé celui qui fut propablement le premier à élaborer cette théorie, Fernández de Oviedo. Si saint Thomas a prêché l'Évangile chez les *indios* – argumente l'historiographe de Charles Quint – ces derniers « ne peuvent mettre en avant leur ignorance » : plus qu'une nouvelle prédication, s'impose donc une punition – par l'intermédiaire du *conquistador* – pour ne pas avoir voulu accepter la révélation reçue (cf. OVIEDO, *Historia general y natural de las Indias*, cit., t. I, 1. II, chap. VII, pp. 30-31). La réfutation des jésuites naît donc comme contestation *interne* des arguments anti-missionnaires d'Oviedo : mais elle se prêtera à son tour, comme nous l'avons dit, à une nouvelle utilisation anti-missionnaire de la part des protestants. C'est sans doute la conscience de ce danger qui poussera Acosta à abandonner l'argument des autres représentants de son ordre. À ceux qui croient « qu'autrefois résonnèrent dans ces régions [l'Amérique] les trompettes de l'Évangile », le missionnaire jésuite répond que « leur son se répand bien sur le monde entier, mais peu à peu et en temps voulu, selon les décrets de la prévision divine » : les passages du Nouveau Testament qui affirment l'universalité de la prédication évangélique ne doivent donc pas être interprétés comme des descriptions d'un fait historique advenu, mais comme des exhortations prophétiques qui doivent précisément susciter chez les chrétiens la conscience de leur mission évangélisatrice. Quant aux traditions indigènes qui semblent confirmer une prédication apostolique (il en rapporte une, tout à fait semblable à celle de Léry, qui, selon lui, est présente dans certaines provinces du Pérou), Acosta observe que, à supposer qu'elles soient vraies, le problème de l'universalité de l'Évangile se poserait à nouveau pour « beaucoup d'autres peuples, que nous ne connaissons pas, mais dont nous connaissons l'existence de façon tout à fait certaine » (cf. *De Procuranda Indorum Salute*, in *Obras*, cit., 1. I, chap. II, p. 397). L'hypothèse d'une prédication apostolique dans le Nouveau Monde sera largement discutée, dans le camp catholique, par Gregorio GARCÍA, *Historia Ecclesiástica y Seglar de la Yndia Oriental, y Predicación del Sancto Evangelio en ella por los Apóstolos,* 1re éd. 1625, Baeça, 1626, f. 169-250.

74- LA POPELINIÈRE, *Les Trois Mondes*, cit., 1. III, art. 4, p. 12.

75- LÉRY, *op. cit.*, p. 260.

76- V. *infra*, p. 135.

77- Cf. les *Commentaires* de GOULART sur DU BARTAS, *La Seconde Semaine*, cit., in *Les œuvres*, cit., p. 250.

78- LÉRY, *op. cit.*, p. 261.

79- Il suffit de rappeler à ce sujet que, aussitôt après le passage rappelé ci-dessus, passage où il soutient la damnation des Américains en ce qui concerne « la béatitude et félicité éternelle », Léry ajoute : « car pour l'égard de cette vie terrienne, j'ai jà montré et montrerai encor, qu'au lieu que la plupart par deça étant trop adonnés aux biens de ce monde n'y font que languir, eux au contraire ne s'y fourrant pas si avant, y passent et vivent allègrement presques sans souci » (p. 260).

80- Les cinq opinions sur l'origine des Américains discutées par Lescarbot (*Histoire de la Nouvelle France*, cit., 1. I, chap. III, pp. 19-28) constituent, pour ainsi dire, le reflet de l'entreprise coloniale qu'il a soutenue : son hypothèse préférée, celle d'un peuplement du Nouveau Monde par Noé, reflète, comme nous l'avons vu (v. *supra*, p. 33 sqq) son souci prédominant des intérêts nationaux ; la troisième et la quatrième, d'inspiration acostienne, constituent peut-être (v. *infra*, p. 387 sqq) une ouverture aux catholiques qu'on veut inciter à participer aux entreprises coloniales ; l'hypothèse chamitique représente, comme nous le verrons mieux, un gage offert

au parti huguenot, alors que le rejet – le seul – de l'hypothèse hébraïque est l'indice des sentiments anti-espagnols de l'auteur français.

81- Renversant la position généralement soutenue par les missionnaires (surtout les jésuites), Lescarbot soutient en effet que l'institution du pouvoir civil dans les colonies est la condition préalable à la diffusion de la religion : « *Ecclesia est in Republica, non Respublica in Ecclesia* » (cf. *op. cit.*, p. 13). Son antipathie refoulée pour les catholiques le porte en outre à les considérer moins aptes à l'action missionnaire que ne le sont les huguenots, puisqu'il assure avoir observé, pendant que « nos ministres de La Rochelle » priaient Dieu toute la journée pour le salut des âmes des « sauvages », que « nos ecclésiastiques n'en faisaient pas autant » (*ibid.*, l. IV, chap. V, p. 512).

82- *Ibid.*, l. II, chap. VII, p. 184.

83- *Ibid.*, dédicace « À la France », pp. 20-21.

84- *Ibid.*, p. 21.

85- Dans l'*Avant-discours* des *Trois Mondes,* cit., La Popelinière soutient que s'il reste encore beaucoup de terres à découvrir et à peupler, cela est dû au manque d'hommes, « lesquels ne peuvent être tirés d'Espagne ni Portugal, si mal peuplés qu'un chacun sait au respect de la France, laquelle peut mettre hors la cinquième partie des siens sans aucune incommodité » : cette exportation de main-d'œuvre dans les colonies servirait non seulement à « illustrer, étendre ou enrichir leur état », mais aussi de saignée salutaire pour expulser les forces récalcitrantes de la mère patrie et empêcher que ne soit « donnée l'occasion à quelques nouvelleté ».

86- LESCARBOT, *op. cit.*, dédicace « À la France », p. 18.

87- *Ibid.*, l. I, chap. II, p. 17.

88- *Ibid.*, dédicace « À la France », pp. 21-22.

89- Cf. William STRACHEY, *The Historie of Travel into Virginia Britannia*, l. I, chap. 3, éd. L. B. Wright et V. Freund, Londres, 1953, pp. 53-55. Composée en 1612, l'œuvre resta inédite jusqu'en 1849, année où elle fut publiée par H. Major. L'édition que nous utilisons a été faite à partir de trois manuscrits, dont un est dédié au chancelier Bacon, qui lui accorda son attention.

90- Cf. *op. cit.*, p. 53.

91- *Ibid.*, p. 54.

92- *Ibid.*, p. 55. Quant à la question de savoir « comment la race vagabonde de Cham put parvenir en ce nouveau monde », qui va de pair avec le problème de l'origine de la faune, Strachey se limite à renvoyer le lecteur à la *Historia natural y moral de las Indias* d'Acosta, qui avait été traduite en anglais en 1604.

93- Cf. STRACHEY, *op. cit.*, l. I, cap 7, pp. 88-103.

94- Cet aspect est souligné par PEARCE, *Savagism and Civilization*, cit., pp. 8-16.

95- Cf. à ce sujet Louis B. WRIGHT, *Religion and Empire. The Alliance between Piety and Commerce in English Expansion (1558-1625)*, Chapel Hill, 1943, chap. V, « A Western Canaan Reserved for England », pp. 84-114.

96- Cf. *Josué*, XVII, 14-18.

97- Robert GRAY, *A Good Speed to Virginia,* 1re éd. 1609, éd. W. F. Craven, New York, 1937, f. C3 ; cf. WRIGHT, *op. cit.*, pp. 92-93.

98- La comparaison entre la terre américaine et la terre de Canaan se trouve, par exemple, dans un sermon de William Crashaw de 1608, où toutefois le prédicateur protestant recommande de ne pas réserver aux habitants de l'Amérique le sort des Cananéens bibliques, mais de chercher à les convertir et à en tirer profit (cf. WRIGHT, *op. cit.*, p. 101).

99- Nous faisons allusion à l'hypothèse d'une origine tartare des Américains,au sujet de laquelle v. *infra,* p. 329 sqq.

x

CHAPITRE IV

L'or d'Ophir et la sagesse biblique

1- L'or d'Ophir

Colomb, parti à la recherche de régions de l'Asie merveilleusement riches en or et en argent comme la biblique Ophir ou Tarsis, ou encore la légendaire Cipango dont parle Marco Polo, crut dans un premier temps les identifier toutes ensemble dans l'île d'Hispaniola qu'il avait découverte[1]. Démenti par la pauvreté en métaux précieux de ces îles, il soutint dans son *Libro de las Profecías*, peu avant d'entreprendre son quatrième et dernier voyage, qu'Ophir et Tarsis étaient néanmoins « une région de l'Inde » qu'il s'apprêtait à rejoindre et dont les trésors fourniraient le capital pour le rachat de la Sainte Maison[2].

Cette opinion, liée évidemment à l'identification erronée des terres découvertes à l'Asie, n'éveilla pas de sympathies dans l'Espagne de la première moitié du XVI[e] siècle. Même Las Casas doit admettre que « sur ce point il est clair que [Colomb] s'est trompé », puisqu'il n'y a pas de doute qu'Ophir, comme le veut la tradition, se trouve en Asie[3]. Et López de Gómara, dans le même ouvrage où il critique, comme nous l'avons vu[4], la thèse d'Oviedo sur les Hespérides, critique aussi cette identification du Nouveau Monde à Ophir et à Tarsis, deux régions dont il affirme « qu'on ne sait pas où elles sont ni ce qu'elles sont ». C'est justement à cause de cette impossibilité de situer géographiquement avec précision les sites bibliques – ajoute encore le chroniqueur espagnol – qu'il serait erronée d'interpréter le *Livre des Rois*, là où il parle de la navigation de Salomon vers Ophir[5], comme s'il s'agissait d'une navigation antique dans le Nouveau Monde, qui, pour être rejoint par les navires de Salomon en provenance de la mer Rouge, aurait exigé qu'on mette le cap à l'ouest et non à l'est comme le dit la Bible ; et qui, s'il avait été rejoint, n'aurait pas permis de ramener les produits cités dans le texte sacré, « puisque dans nos Indes il n'existe ni licornes, ni éléphants, ni diamants[6] ».

En revanche, quelques commentateurs français de la Bible semblent plus réceptifs à l'égard de l'opinion de Colomb. Dans le dictionnaire biblique publié en 1537 par Robert Estienne (Stephanus), on se limite à rappeler qu'Ophir est le nom d'une « terre dorée », en même temps que celui d'un petit-fils de Sem[7] ; mais dans le commentaire à la version latine de la Bible de Léon l'Hébreu, publié quelques années plus tard par le même Estienne sous le nom de François Vatable – qui en refusa toutefois la paternité, en dénonçant la falsification huguenote –

on lit en revanche : « Ophir est une île très lointaine [...] que beaucoup disent être cette île de l'océan occidental qui s'appelle maintenant *Hispania* ou *Hispaniola*, ou bien ce sera quelque autre île aurifère[8] ». La présence de l'or semble être le principal critère qui incite à situer ce site biblique dans le Nouveau Monde, mais de cette hypothèse géographique ne naît pas encore une véritable hypothèse génétique.

C'est Guillaume Postel qui franchit ce pas en 1561. Pour lui, Ophir n'est pas seulement la mythique région géographique, mais aussi le fils de Jokthan, un des premiers descendants de Sem[9]. Or – assure Postel –, alors que Japhet prenait possession du Nouveau Monde par la partie occidentale[10], « de l'autre côté, c'est-à-dire l'Orient, par la Sémie (Asie), arrivait Ophir pour prendre possession de son *Pherou* ou *Pérou* ». Selon Postel, donc, les Américains tirent leur origine non seulement de Japhet et de Cham, mais aussi de la lignée de Sem. Et cela, poursuit l'exégète du XVI[e] siècle, trouve sa pleine justification dans le dessein providentiel, qui vise à mettre « partout dans le monde » un ministre qui, tirant son autorité de la lignée bénie de Sem, prêcherait assidûment, bien que de façon sibylline, « l'avènement du Roi des Juifs », et qui « en se servant de la raison naturelle, inciterait à craindre un Dieu unique[11] ». Ces quelques notations suffisent pour faire comprendre que l'origine sémitique attribuée à une partie, au moins, des Américains, moyennant l'hypothèse d'une dérivation d'Ophir, a pour Postel une signification fort éloignée de celle de la thèse espagnole d'une origine hébraïque des Américains. Si dans son cas également, certaines croyances religieuses des Américains (création, déluge, etc.) étaient utilisées pour démontrer la descendance de ces derniers des Hébreux, l'accent n'était pas mis toutefois, comme nous l'avons vu[12], sur le contenu de vérité de ces croyances, mais sur le caractère « corrompu » de cette généalogie. En fait, la présence chez les Américains de croyances analogues à celles de la Bible ne servait pas à ennoblir ces peuples, mais à les rabaisser. Chez Postel, au contraire, la dérivation de Sem perd toute signification péjorative : loin d'être une lignée corrompue, la lignée sémitique est envisagée comme une descendance bénite – selon la définition de la Genèse[13] – dépositaire des vérités religieuses et porteuse de leur lumière parmi les païens. C'était là une façon, particulièrement chère aux réformateurs, de comprendre la lignée sémitique, même si on ne peut la considérer comme leur prérogative exclusive. Melanchthon, par exemple, pour souligner la diffusion universelle de la promesse de salut – universalité qui permettrait aussi aux païens, s'ils y avaient cru, d'être sauvés en vertu de cette foi – affirme que « tout d'abord faite à Adam, elle fut renouvelée grâce à Énoch, puis Abraham et enfin fut répandue par Sem dans de nombreux royaumes[14] ». La présence en Amérique des descendants de Sem a pour Postel, nous l'avons vu, cette signification précise. Il ne faut certes pas attribuer à une telle concordance une importance excessive. Elle peut toutefois aider à rendre compte de l'accueil fait à l'hypothèse d'Ophir par des auteurs – Estienne et Postel, mais également, selon les théologiens de la Sorbonne tout au moins, Vatable – que caractérise une plus ou moins profonde et durable sym-

pathie pour le calvinisme.

Cependant, la tentation de faire d'Ophir une thèse typiquement protestante achoppe immédiatement sur la constatation que son plus important partisan, au XVI[e] siècle, fut un représentant bien connu de la Contre-Réforme, l'érudit bibliste Benito Arias Montano, chapelain de Philippe II, chargé par ce dernier de publier à Anvers, en 1572, cette *Biblia Polyglotta* qui, parce qu'elle s'opposait à la Vulgate, fut jugée sévèrement par l'Inquisition espagnole. Toutefois, la personnalité de Montano était telle qu'elle rendit cette opposition beaucoup moins discordante qu'il n'y paraît à première vue, non seulement par le profond universalisme érasmien qui inspira constamment l'attitude d'Arias Montano[15], mais aussi, plus particulièrement, par le caractère de l'accusation dont il dut répondre devant le tribunal de l'Inquisition, c'est-à-dire l'accusation de propension judéophile.

Cette remarque biographique suffit à rendre moins surprenante la faveur avec laquelle Arias Montano accueillit et développa les indications de Postel sur la migration d'Ophir dans le Nouveau Monde, hypothèse qui, comme nous l'avons dit, représentait la lignée sémitique sans les connotations dévalorisantes dont l'avait chargée en revanche la thèse espagnole sur la dispersion des dix tribus d'Israël en terre américaine.

Pour illustrer son édition de la Bible, Arias Montano avait reproduit en effet une carte de la géographie sacrée où l'Amérique, rattachée à la Sibérie par un large bras de terre, est désignée en même temps que l'Asie comme la « terre des fils de Sem[16] » : sur la région du Brésil, définie dans le commentaire comme « la partie du prétendu Nouveau Monde appelée *Parias*, riche d'or et de perles », est en effet imprimé le nom de Jobab, le treizième fils de Jokthan, descendant de Sem au moment du partage du monde ; les Andes sont appelées « mont Sephar[17] », indiqué par la Bible comme l'extrême limite orientale atteinte par les descendants de Sem[18] ; enfin, le nom d'Ophir, frère de Jobab, est utilisé par deux fois, aussi bien pour indiquer les régions du Mexique que celles du Pérou[19]. C'est justement par rapport à Ophir qu'Arias Montano développe son discours dans un écrit de 1572 intitulé *Phaleg* et consacré à l'étude de l'origine des peuples[20]. Ce fils de Jokthan, selon l'érudit espagnol, « pénétra par son expansion progressive jusqu'aux régions extrêmes de la terre[21] », et s'installa définitivement sur cette très longue et étroite langue de terre qui, de la Nouvelle-Espagne, va jusqu'au Pérou. Une preuve en est fournie par le nom même de cette région qui, jusqu'à l'époque de Salomon – assure Arias Montano – garda le nom de son fondateur et qui ensuite, par une sorte de translittération, le changea en Pérou, nom qui dans la Bible apparaît sous sa forme duelle hébraïque de *Paruaim*[22] car il y a à vrai dire deux régions, séparées par l'isthme[23]. Que la région d'Ophir, décrite dans l'Écriture sainte comme but des navigations de Salomon, soit vraiment une partie du Nouveau Monde, est prouvé d'ailleurs par la présence dans ce dernier des mêmes produits caractéristiques. « Ophir tout entière, c'est-à-dire l'une et l'autre régions du Pérou – observe en effet Arias Montano – est riche de beau-

coup d'or : [et] d'elle on tire aussi le bois *Almugïn* d'une rare beauté dans l'ornement des édifices, et une grande abondance de pierres précieuses[24] ».

L'or est aussi pour l'érudit espagnol (comme pour ses prédécesseurs) la caractéristique principale d'Ophir, et c'est en définitive l'élément déterminant qui le pousse à identifier cette région au Pérou. Depuis l'Antiquité, affirme-t-il, presque tout le métal précieux qui était en circulation dans le monde fut tiré d'Ophir, et pas seulement grâce aux navigations de Salomon. « Cette énorme quantité d'or – écrit en effet Arias Montano – fut transférée de la terre d'Ophir, soit par la force des armes, soit par des relations commerciales prolongées, aux Indiens orientaux, aux peuples de Chine, aux Éthiopiens et à d'autres régions voisines et [finalement] aux peuples d'Occident[25] ». Car, souligne l'auteur espagnol, selon le dessein providentiel l'or d'Ophir ne doit pas servir uniquement à enrichir les habitants de la région, mais se répandre parmi les diverses populations du globe « de sorte que cette région qui est riche en or le partage avec les autres qui en sont dépourvues[26] ». Donc, lorsque Arias Montano affirme que la terre découverte par les Espagnols, « qui abonde de manière extraordinaire en or, argent, gemmes et en beaucoup d'autres choses très estimées par les hommes et nécessaires à la vie[27] », n'est autre que la terre d'Ophir, il finit par assigner au Nouveau Monde la même fonction que celle qui est attribuée à la région biblique, c'est-à-dire la fonction de réserve aurifère, légitime et providentielle, du monde ; et en définitive, en établissant un parallélisme implicite entre les navigations de Salomon et les cargaisons d'or espagnoles, il semble investir ces dernières de la même fonction, celle de la diffusion providentielle des richesses d'Ophir au bénéfice de toute l'humanité.

Le sens de cette élaboration d'Arias Montano est plus complexe – et plus ambigu aussi – qu'il n'y paraît au premier abord. D'un côté il semble justifier l'action espagnole dans le Nouveau Monde, mais de l'autre, en lui ôtant tout caractère de privilège, il présente l'Espagne, non comme la bénéficiaire de l'or américain, mais comme simple dispensatrice à l'avantage de la terre entière, en arrivant presque à justifier comme providentielle cette diffusion de l'or américain de l'Espagne vers les autres puissances européennes, qui, désormais, devenait un phénomène tout à fait évident. Par ailleurs, alors qu'elle semble soutenir un droit de distribution universelle de l'or américain, la thèse d'Arias Montano ne dit rien sur la façon dont ce droit devait trouver justification auprès des descendants américains d'Ophir. La totale absence d'indications sur le rapport à instaurer avec les indigènes – et même la contradiction entre l'origine noble qui leur était attribuée (la lignée bénie de Sem) et le travail forcé des indigènes sur lequel s'appuyait en grande partie la production d'or américain – conférait par conséquent à la thèse d'Arias Montano un caractère intellectualiste dont l'absence de rapports avec les problèmes concrets de la réalité coloniale espagnole était encore accentuée par l'insistance exclusive sur le thème de la fertilité aurifère du sol américain, qui, si elle aurait été justifiée par les espoirs des années de Colomb, ne l'était plus en raison de la déception grandissante des années suivantes.

2- Salomon et les pirates

Cette ambiguïté de la version d'Arias Montano sera confirmée en outre par le caractère singulier de sa diffusion. Ce seront encore une fois les Français qui accueilleront l'hypothèse ophirique avec le plus de bienveillance[28]. Non seulement le catholique Génébrard, pour qui il est évident qu'avec le terme *Paruaim*, l'Écriture sainte entend désigner « ce Nouveau Monde » que les navigations de Salomon avaient pu atteindre « soit par la partie occidentale comme les Espagnols, soit par la partie orientale, après avoir dépassé les Moluques, comme le font les Portugais[29] », mais aussi le milieu huguenot qui manifeste pour l'hypothèse d'Arias Montano une évidente sympathie. Laissant de côté pour le moment l'influence qu'elle semble avoir exercée sur des auteurs comme Du Plessis Mornay et Du Bartas[30], il faut noter que, en commentant les hypothèses sur le peuplement américain avancées par ce dernier, le pasteur Goulart ajoute un fidèle et minutieux exposé de la théorie du « docte Espagnol » Arias Montano. La supposition que « la race de Sem ait peuplé ce pays » est considérée comme vraisemblable par Goulart, dans le cas où s'avérerait juste la conception géographique d'Arias Montano, qui « estime que l'Asie n'est point séparée de l'Amérique, et ne reconnaît aucun détroit d'Anian[31] ». Et l'extrême dégénérescence religieuse que l'on observe chez les Américains – puisqu'il « ne faut trouver étrange que par succession de temps et en pays si éloignés la race de Sem se soit ainsi corrompue » – ne constituerait pas davantage une objection contre la dérivation sémitique, que cet auteur protestant comprend, encore une fois, comme dérivation de la « semence bénite ». Au contraire, témoigne en sa faveur le fait que « les mœurs de plusieurs peuples de l'Inde Occidentale se trouveront conformes à ceux des orientaux[32] ».

Si, pour Goulart, accepter l'hypothèse ophirique signifie essentiellement attribuer une origine sémitique aux Américains, au début du XVII[e] siècle Lescarbot, qui pourtant, comme nous l'avons vu, préfère attribuer à ces mêmes habitants une dérivation directe de Noé[33], admet toutefois, pour renforcer justement sa propre hypothèse, la possibilité que les longues navigations de Salomon aient eu pour destination l'Amérique : « [navigations] lesquelles – rappelle-t-il – quelques-uns des plus savants de notre siècle dernier passé, et entre autres François Vatable, disent avoir été au Pérou, d'où il [Salomon] faisait apporter cette grande quantité d'or d'Ophir très fin et pur, tant célébré en la sainte Écriture[34] ».

Ces manifestations de sympathie à l'égard de l'hypothèse ophirique qui annoncent sa diffusion future dans les milieux anti-espagnols du XVII[e] siècle[35], contrastent singulièrement avec l'accueil froid et le plus souvent hostile que cette même hypothèse reçut dans les milieux espagnols. Même quand ils ne la refusèrent pas complètement, les Espagnols se soucièrent de toute façon de neutraliser les conséquences anti-espagnoles que cette hypothèse pouvait comporter. Il est significatif, à ce propos, de noter la façon dont ce thème est traité dans un ouvrage publié en 1580 à Anvers, lieu de l'édition de la *Biblia Polyglotta*. Il s'agit de

Hispanica de Van Gorp, auteur déjà rappelé pour son soutien au droit espagnol sur le Nouveau Monde en vertu d'une dérivation des habitants de ce dernier d'Atlas-Tarsis, petit-fils de Japhet et ancêtre des Espagnols eux-mêmes[36]. Dans le cadre de cette théorie, Van Gorp admet l'assimilation d'Ophir au Pérou, mais pour en dénaturer le sens et critiquer de façon assez transparente, bien que peu explicite, la perspective d'Arias Montano. Van Gorp commence par dire « que le monde Atlantique [c'est-à-dire l'Amérique] est appelé avec raison Ophir » puisque ce nom « dans la langue de Japhet » (qui n'est pas, notons-le, l'hébreu) signifie justement « ce qui se trouve au-delà ». Mais « Ophir » n'est pour Van Gorp (contrairement à ce qu'avait soutenu Arias Montano) ni le nom de celui qui a peuplé pour la première fois l'Amérique, ni la racine étymologique de « Pérou ». L'origine de cette dénomination de la région américaine est plutôt le terme *Pherhu*, qui, toujours dans la langue de Japhet, signifie « garnison du trajet, ou en d'autres termes, défense du port des navires ». Si à cette racine on ajoute le suffixe *heim*, on aura – « laissant de côté les aspirations » – *Perueim,* qui signifie « maison construite pour la sécurité du port des bateaux et du trajet ». Mais c'est exactement le terme qu'on rencontre dans les *Paralipomènes*, ne désignant donc « rien d'autre que l'or d'Ophir, c'est-à-dire l'or prélevé de la forteresse du monde Atlantique, construite pour la sécurité des navigations et du marché ». Ce fut Atlas lui-même, selon Van Gorp, qui imposa cette dénomination à la région américaine, car il estima « que dans cette partie de sa terre d'outre-mer il fallait construire une fortification afin que l'arrivée et le départ du port se fissent toujours dans des conditions de sécurité, et qu'en outre les marchandises fussent bien gardées durant toute la période du chargement des bateaux ». De tout cela, conclut l'écrivain hispanophile en revenant sur la question étymologique, « il ressort de façon suffisamment claire et évidente que ces termes doivent recevoir leur interprétation sur la base de la langue parlée par celui qui, pour la première fois, a donné comme lieu de séjour à ses descendants le monde atlantique », et que, par conséquent, « il n'y a pas de raison que certains Hébreux allèguent abusivement des droits sur ces vocables[37] ». Si cette dernière pique est évidemment adressée à Arias Montano, qui avait précisément soutenu l'étymologie hébraïque du nom de cette région américaine, il est tout aussi évident que le désaccord manifesté avec l'érudit espagnol n'est qu'en apparence de nature philologique. Les étymologies fantaisistes de Van Gorp, qui pourraient paraître à première vue le produit monstrueux engendré par un érudit bizarre, sont en réalité le voile même trop transparent d'une opposition à la conception politique – autrement plus sérieuse – qui était à l'arrière-plan de l'hypothèse philologique d'Arias Montano. En attribuant à l'or ophirico-péruvien une destination universelle, non seulement Arias Montano ne réservait à l'Espagne aucun droit exclusif à la jouissance de ces richesses, mais, au fond, il présentait sous un jour providentiel tous les moyens qui contribuaient à la diffusion du métal précieux dans le monde entier ; et donc non seulement les galions espagnols, mais aussi les bateaux pirates des ennemis de l'Espagne qui

s'emparaient des chargements d'or. Et ceci justement dans les années où la piraterie (spécialement celle des corsaires anglais) était devenue un des principaux moyens de transfert des richesses américaines vers les puissances rivales de l'Espagne, et où ne s'était pas encore éteint l'écho du plus éclatant exploit de Francis Drake, qui, en 1570, s'était rendu maître des trésors du Pérou que les galions espagnols transportaient à Nombre de Dios. S'étant rendu compte du danger pour l'Espagne d'une position universaliste comme celle d'Arias Montano, Van Gorp, grâce à son hypothèse génétique, non seulement assure à l'Espagne un droit exclusif sur le Nouveau Monde et sur ses produits, mais se préoccupe aussi de tirer de l'exégèse du terme Ophir une condamnation biblique de la piraterie ainsi qu'une légitimation des mesures défensives contre cette dernière que l'Espagne était en train de prendre. Son insistance sur la nécessité de fortifier les ports correspondait en effet au choix des corsaires qui en faisaient de plus en plus souvent leur objectif. Par ailleurs, les dispositions de Philippe II des années 1560, interdisant pour des raisons de sécurité les liaisons maritimes avec les côtes du Pacifique et limitant les escales des convois espagnols à quelques ports des Caraïbes d'Amérique centrale comme Carthagène et Porto Bello[38], semblent trouver un écho dans la désinvolte inexactitude géographique avec laquelle Van Gorp définit le Pérou (autrement dit la région qui, sur la base de son étymologie, devrait être fortifiée) comme « cette fine tranche de terre de l'Atlantide qui, près de Darien [Panama], sépare par un isthme les deux plus vastes océans[39] ».

Dans la falsification de Van Gorp, l'hypothèse ophirique cesse désormais d'être une hypothèse génétique : les Américains ne dérivent pas d'Ophir, arrière-petit-fils de Sem, mais, comme les Espagnols, de Tarsis petit-fils de Japhet. Cependant, cet auteur admet encore la localisation de l'Ophir biblique, but des navigations de Salomon, dans le Nouveau Monde. Mais cet aspect de la théorie devait également s'effondrer sous les coups de la critique d'Acosta[40], bien plus radicale et décisive. En effet, le jésuite espagnol, en évoquant la théorie d'Arias Montano – qu'il associe explicitement à celle de R. Estienne, « ou, pour mieux dire, François Vatable » – ne fait pas la moindre allusion à l'aspect *génétique* de l'hypothèse, mais se limite à réfuter l'identification *géographique* de la région biblique au Pérou. Si le mirage de l'or américain avait constitué la principale incitation à établir cette identification, Acosta, en connaisseur direct de la réalité péruvienne, commence par nier que dans le Nouveau Monde se trouvent réellement ces immenses richesses qui devraient caractériser le pays d'Ophir : l'or et les pierres précieuses qui s'y trouvent ne sont pas, pour leur quantité et qualité, « choses dignes de cet intérêt que leur porte l'Écriture », et en tout cas le Pérou ne peut rivaliser avec « la réputation de richesse qu'eut, dans les temps anciens, l'Inde Orientale[41] » : il est donc beaucoup plus raisonnable de situer dans cette dernière région la biblique Ophir. Ce que la Bible dit des navigations de Salomon le confirme : celles-ci, selon Acosta, ne peuvent avoir atteint le Nouveau Monde, non seulement à cause de l'indiscutable incapacité des Anciens

à affronter des navigations transocéaniques – raison fondamentale sur laquelle nous reviendrons[42] – mais aussi parce qu'il ne semble pas sensé de « penser que Salomon, abandonnant la très riche Inde orientale, ait envoyé ses flottes vers des terres aussi lointaines[43] », d'autant que, comme Gómara l'avait déjà fait remarquer, contrairement à ce que firent les bateaux de Salomon revenant d'Ophir, « il ne fut pas possible de rapporter de notre Pérou de l'ivoire car il n'y a pas trace d'éléphants[44] ». De même, l'association étymologique Ophir-Pérou, qui semblait être le point d'appui le plus docte de la thèse d'Arias Montano, s'écroule misérablement sous les coups de la critique d'Acosta. « Le nom du Pérou – observe-t-il – n'est pas aussi ancien ni aussi généralement appliqué à toute cette terre » qu'il rende crédible une quelconque dérivation étymologique d'Ophir ; ceux qui vivent au Pérou assurent, au contraire, qu'il fut attribué à la région par les premiers Espagnols à partir du nom indigène d'un fleuve : le fait « que les *indios* habitants du Pérou n'utilisent ni ne connaissent ce nom pour désigner leur terre[45] » le prouve.

La proposition d'Arias Montano d'identifier le mont Sephar de la Bible aux Andes américaines tombe sous la même critique . « Il ne suffit pas qu'il y ait quelque affinité ou ressemblance de vocables – observe, en conclusion, Acosta – car de cette façon nous pourrions dire tout aussi bien que Yucatán est le Jokthan [le père d'Ophir] dont parle l'Écriture[46] » ; affirmation qui, si elle paraît en soi ridicule à Acosta, n'était pas apparue telle à l'érudition biblique d'Arias Montano, qui l'avait soutenue sérieusement.

En développant cet aspect de la critique acostienne, quelques années plus tard, un autre jésuite, le père Pineda, devait démolir encore davantage la thèse d'Arias Montano. L'hypothèse que « Pérou » dérive étymologiquement d'« Ophir » est ridiculisée une nouvelle fois au cours d'une conversation à ce sujet entre Pineda et le noble « García Lasso Inga » qui, « ayant entendu cette conjecture du nom hébraïque, si longuement recherchée et combien savamment construite, en rit à gorge déployée ! » En vérité, avait dit Garcilaso (qui, pour avoir du sang indigène, faisait autorité dans ce domaine) au père Pineda, le nom de Pérou était né d'un quiproquo parce qu'un indigène, interpellé par les Espagnols sur le nom de la région, croyant qu'on lui demandait son propre nom, répondit « Bérou, Bérou[47] ».

Ces critiques, contrairement à la thèse d'Arias Montano, furent bien accueillies dans le milieu hispano-catholique. Si le jésuite Manoel de Sá, dans son commentaire biblique, se limite à rapporter les différentes hypothèses – aussi bien américaines qu'africaines ou asiatiques – avancées à propos de la localisation géographique d'Ophir[48], le dominicain Malvenda, après avoir consacré à la question une ample discussion, finit par considérer comme déterminant le fait que le nom de *Pérou* n'était pas celui donné à la région par les indigènes, pour situer en fin de compte l'emplacement de la biblique Ophir dans les Indes orientales[49].

Seul Gregorio García, dans son traité sur l'*Origen de los Indios del Nuevo Mundo*, s'il ne put éviter, d'un côté, de prendre en compte l'hypothèse ophirique

dans sa pleine signification génétique, de l'autre, ne put se dispenser de la défendre, comme toutes les autres opinions sur l'origine des Américains, contre les objections qui lui avaient été faites[50]. Une défense, toutefois, plutôt faible, puisque le dominicain se limite à répliquer aux objections de Pineda sur l'étymologie arbitraire du nom de *Pérou*, que, d'une part, « jamais les *indios* n'ont cherché à se souvenir des noms propres […] de leurs royaumes », et que, d'autre part, l'ignorance de l'étymologie de son propre pays est un fait commun à toutes les populations, comme le montre le cas de l'Andalousie, où les gens ignorent la dérivation de ce nom de « Vandalousie[51] ». Cette nouvelle exposition de la signification génétique de l'hypothèse allait toutefois susciter une nouvelle réfutation qui ne se limitait pas à en ruiner l'aspect géographique et le fondement étymologique, mais qui excluait directement la possibilité d'un peuplement du Nouveau Monde par Ophir, arrière-petit-fils de Sem. En 1610, ce problème sera abordé dans les *Annales sacri* par le barnabite italien Agostino Tornielli. Ce dernier ne se contente pas de dire que la région d'Ophir n'est pas en Amérique mais dans les Indes orientales, mais il observe aussi que l'hypothèse de l'érudit espagnol sur le peuplement du Nouveau Monde est faussée par la prémisse géographique erronée affirmant que ce continent est relié à l'Asie par une bande de terre. Mais plus grave encore, ajoute-t-il, est la prétention d'Arias Montano d'attribuer à toutes les populations de la terre un ancêtre appartenant à l'une des soixante-douze familles descendant en ligne directe de Noé : puisque, à supposer que cela fût possible pour toutes les terres actuellement connues, il resterait à expliquer la présence d'hommes sur les terres arctiques et antarctiques lorsque celles-ci, inévitablement, seront découvertes[52]. Il n'y a aucun doute, conclura quelques années plus tard le cistercien Francesco de Bivar, « qu'Ophir que l'on compte parmi les fils de Jokthan de la branche de Sem [...], habita dans l'Inde Orientale », même si – rappelle-t-il – « des hommes savants [disent] de ce même Ophir qu'il établit aussi des colonies en d'autres lieux, hors de l'Inde[53] ».

Si l'on exclut les nomenclateurs du XVII[e] siècle, qui le firent – quand ils le firent – par devoir[54], aucun Espagnol, après Arias Montano, ne soutint l'hypothèse ophirique *dans sa signification génétique*. C'est une constatation déjà suffisante en soi pour souligner le caractère anti-espagnol de la théorie, confirmé aussi par sa diffusion contemporaine dans les milieux français. Les motifs qui incitèrent les Espagnols à rejeter l'hypothèse d'une dérivation des Américains de l'arrière-petit-fils de Sem, qu'on peut déjà percevoir dans la façon différente de concevoir la lignée sémitique (« lignée corrompue » pour les Espagnols, « lignée bénie » pour les Français), ne seront toutefois complètement explicités que lorsqu'on en viendra à examiner les développements successifs de cette thématique[55]. Mais on a constaté, en outre, que le contenu anti-espagnol de l'hypothèse ophirique ne s'épuise pas dans sa signification génétique : au contraire, Van Gorp comme Acosta combattent exclusivement, bien que de façon différente, l'aspect d'*interprétation géographique de l'Écriture*, c'est-à-dire l'identification d'Ophir au Pérou. Pour cet aspect aussi, les motivations de l'opposition espagnole ont déjà

été partiellement explicitées à travers l'analyse de la critique adressée par Van Gorp à Arias Montano, mais elles seront précisées ultérieurement lorsque le thème des navigations de Salomon s'inscrira dans le cadre plus général de l'opposition espagnole à toutes les hypothèses d'antiques navigations dans le Nouveau Monde[56]. Ce qui nous intéresse pour le moment, c'est de mettre en lumière un autre aspect de l'hypothèse ophirique, un aspect pour ainsi dire *catégoriel*, qui transcende en quelque sorte la possibilité même de conférer à cette hypothèse tel ou tel contenu politique déterminé, si bien que nous le verrons émerger à la fois chez Arias Montano, considéré avec méfiance par les Espagnols, chez Basilio Ponce de León, auteur réputé hispanophile, et enfin chez un théologien italien de la Contre-Réforme comme Tommaso Bozio, préoccupé uniquement de garantir les intérêts de l'Église catholique.

3- La sagesse biblique

Ces deux derniers auteurs soutinrent l'hypothèse ophirique dans sa signification *géographique* (et non pas génétique), même après qu'Acosta, avec tout le poids de l'autorité qui lui était reconnue aussi bien en Espagne que dans tout le monde missionnaire de la Contre-Réforme, en eut démontré, avec le succès que nous avons vu, la totale inconsistance. Étant donné qu'on ne peut attribuer à ces deux auteurs d'intentions anti-espagnoles et encore moins anti-catholiques, il faut supposer que leur obstination dans la défense du thème ophirique a été dictée par la volonté de sauver un principe que comporte ce thème, et dont l'abandon était considéré comme plus dangereux pour le point de vue hispano-catholique que ne l'était la possibilité de son utilisation en faveur de l'Église réformée ou des puissances rivales de l'Espagne. Principe qu'avait déjà théorisé Arias Montano, comme nous le verrons, avec une lucidité et une clarté incomparables ; la persistance de l'hypothèse ophirique chez deux auteurs post-acostiens confirme que ce principe constituait le sens le plus profond et le plus général de l'hypothèse même, sa condition essentielle.

Le premier à soutenir, après Acosta, l'hypothèse ophirique, est l'oratorien Tommaso Bozio[57]. Si les Ophir et Tarsis bibliques, buts des voyages de Salomon, doivent être identifiés au Pérou[58], on peut alors penser que lorsque le prophète Isaïe affirme : « Car les îles espèrent en moi, et les navires de Tarsis sont en tête, pour ramener de loin tes enfants, avec leur argent et leur or, à cause du nom de l'Éternel, ton Dieu[59] », il fait allusion aux Indes occidentales. Référence d'autant plus évidente si l'on considère que dans le verset qui précède, Isaïe évoque le vol d'une « colombe[60] », entendant par ce mot, selon Bozio, « faire allusion en quelque sorte [...] à Christophe Colomb[61] ». La prophétie d'Isaïe est donc un clair appel à entreprendre l'évangélisation du Nouveau Monde, habité par « un peuple méprisé, séparé des autres et du commerce avec toute nation, terriblement bestial dans ses mœurs » ; mais c'est aussi une invitation à s'emparer de la « grande quantité d'or et d'argent » d'Ophir-Tarsis-Pérou afin de la destiner « à

la plus grande splendeur et au développement du temple divin, qui est l'Église[62] ». Il est évident que, par cette interprétation du prophète Isaïe, Bozio entend encore répondre à la position dangereuse d'Arias Montano, en récupérant, d'un côté, la dimension missionnaire complètement passée sous silence par l'éditeur de la *Biblia Polyglotta*, et en destinant de l'autre le trésor américain aux caisses de l'Église catholique, plutôt que de l'abandonner, comme l'avait fait l'auteur espagnol à une diffusion universelle incontrôlée. Mais le fait d'avoir voulu atteindre ces buts en se basant sur l'identification Ophir-Pérou – bien que diversement interprétée – plutôt que sur sa négation radicale, est sympômatique de la résistance de Bozio à renoncer à insérer le Nouveau Monde dans un discours prophétique, dont la précision semble essentiellement liée à la possibilité de démontrer, grâce à l'assimilation Ophir-Amérique, l'intérêt direct et explicite porté par l'Écriture à la conversion des peuples d'outre-océan.

Une résistance analogue transparaît de la *disputatio* de Basilio Ponce de León « Sur la conversion des *indios* au Christ telle qu'elle apparaît dans les prophéties sacrées[63] ». Aux attaques répétées de la part d'Acosta et de ses disciples contre l'hypothèse ophirique, ce théologien de Salamanque répond en défendant non pas Arias Montano, qu'il ne cite même pas, mais son censeur hispanophile – et néanmoins partisan de la localisation américaine d'Ophir – Van Gorp. « Il n'y a pas de raison pour que certains parmi nous critiquent avec tant de fougue Van Gorp – observe en effet Ponce de León – puisqu'eux-mêmes butent misérablement sur le problème de l'origine des peuples et des villes ». Il est bien vrai qu'en cette matière l'auteur néerlandais a dit « des choses non fondées », mais il en a dit d'autres « assez vraisemblables », et en particulier « en étudiant la forme des noms des descendants de Noé et confrontant les noms entre eux », il a indiqué la méthode la plus sûre « pour rechercher l'origine des peuples[64] ». « En effet – affirme Ponce de León – dans une matière aussi incertaine que celle relative à l'origine de ces peuples, je me laisse conduire par ce fil d'Ariane qui consiste à voir si de ces noms de provinces, de cités ou de lieux transparaissent les noms des fondateurs : [...] [dans ce cas], je réfère les origines de ces peuples à celles de leurs fondateurs dont le nom se conserve dans les [noms de] lieux[65] ». À cette démonstration détaillée de la méthode ne correspond pas, toutefois, de la part du théologien de Salamanque, une application tout aussi correcte. Le critère exposé est au contraire utilisé pour démontrer que la biblique Tarsis est une localité espagnole autour de Cadix dont le nom dérivait de son fondateur, Tarsis, frère d'Elischa et petit-fils de Japhet[66]. Mais en ce qui concerne Ophir, le critère de la coïncidence du nom de la région avec celui de son premier fondateur cesse d'être utilisé. Son utilisation aboutirait même à une conclusion différente de celle que le théologien espagnol veut atteindre : il doit en effet admettre à contrecœur « qu'avec une certaine vraisemblance, une certaine région des Indes occidentales est appelée Ophir, d'après Ophir fils de Jokthan et arrière-petit-fils de Sem[67] ».

Afin de ne pas attribuer aux Américains une telle ascendance et en même temps de soutenir la localisation américaine de l'Ophir biblique , Ponce de León

est donc contraint à déroger au principe qu'il vient d'exposer. Van Gorp, son inspirateur, avait fait de même, d'ailleurs, évitant de considérer Ophir comme l'ancêtre des Américains. Mais l'écrivain du XVI^e^ siècle, pour soutenir la localisation américaine d'Ophir, avait pu produire son étymologie du nom « Pérou », aussi farfelue fût-elle. Or, après les critiques d'Acosta et de Pineda, cette possibilité était absolument exclue. Ponce de León a beau dire « qu'il n'est pas difficile d'expliquer pourquoi le monde Atlantique a été appelé Ophir ». Pour le prouver, il ne lui reste que l'étymologie « cimbrique » de ce mot proposée par Van Gorp : Ophir signifie « ce qui s'étend au-delà ». Bien peu de chose pour convaincre de l'emplacement de ce site biblique dans les Indes occidentales plutôt que dans les Indes Orientales. Ponce de León lui-même semble gêné par la minceur de son argument et cherche à y remédier en associant à l'étymologie « cimbrique » celle hébraïque, c'est-à-dire celle d'Arias Montano. Mais cette dernière non plus ne peut être utilisée intégralement puisque même Arias Montano avait tiré la force de son argument de l'hypothèse d'une translittération d'Ophir en Pérou, hypothèse qu'on ne pouvait plus soutenir après Acosta. Ponce de León doit donc se limiter à dire qu'Ophir en hébreu signifie « or pur », pour conclure de façon assez décevante que « pour cette raison il ne faut pas s'étonner que cette région, d'où on tirait l'or pur, ait été aussi appelée Ophir[68] ».

Cette déduction, aussi fragile soit-elle, permet en quelque sorte à Ponce de León d'affirmer que le voyage de Salomon à Ophir et à Tarsis « se situa dans le Nouveau Monde et en Espagne[69] ». C'est évidemment une conclusion intéressée : son auteur lui-même doit admettre qu'il a été amené « à cette opinion soit par la vraisemblance, soit par l'amour de la patrie[70] », tout en ne pouvant éviter de reconnaître « que cela semble être affirmé plutôt par avidité de richesses [*libido*] que par conviction rationnelle[71] ». En effet, les avantages qui dériveraient pour l'Espagne de cette thèse sont clairs, surtout si on la compare à celle d'Arias Montano. Si les bateaux de Salomon avaient fait la navette de l'Amérique à l'Espagne, *seul* ce trajet, et non n'importe quel autre, comme l'avait affirmé Arias Montano, était investi d'un caractère providentiel : la Bible, donc, justifie le transport d'or péruvien en Espagne et non son appropriation par les bateaux corsaires. Arias Montano avait en outre soutenu que tout l'or, depuis l'antiquité, dérivait d'Ophir : Ponce de León affirme à présent, en désaccord avec lui, que lorsque l'Écriture parle de l'or de Tarsis, elle fait clairement allusion à « l'Espagne d'où les Romains, les Carthaginois et les Phéniciens tirèrent une grande quantité d'or et d'argent, et où la plus grande partie reste encore enfouie[72] ». L'Espagne donc, en même temps que les régions américaines, est, par décret biblique, dépositaire des richesses aurifères du monde. Mais – précise Ponce de León – si de cette fertilité aurifère « en ce qui concerne les régions du Pérou et du Mexique, nos ennemis sont les mieux placés pour en juger », ces derniers pourraient, en revanche, mettre en doute le fait « que l'Espagne soit riche d'or et d'argent », et « que l'Écriture sainte appelle son or le meilleur[73] ». Il suffit cependant de lire des écrivains anciens comme Strabon ou Diodore pour trouver, non seulement la

description de l'exceptionnelle richesse de la région ibérique, mais aussi la preuve du fait que « les Phéniciens, les Carthaginois et les Romains s'enrichirent avec l'or espagnol, ce qui montre que ce n'est pas une nouveauté – souligne Ponce de León – que le monde entier s'enrichisse aux dépens de l'Espagne. Il ne faut pas s'étonner qu'elle soit objet de convoitise de la part de tous, exactement comme des enfants qui saccagent l'arbre dont les branches sont chargées de fruits[74] ». Encore une fois, transparaît à travers ces boutades le souci de défendre l'Espagne de l'appauvrissement auquel la soumettaient les nations rivales dans la guerre de course. L'Espagne n'est pas, pour Ponce de León – comme il semblait résulter de la construction d'Arias Montano –, un simple instrument de diffusion de richesses qui ne lui appartiennent pas. Elle est, par décret divin, la légitime propriétaire de ses richesses : si d'autres cherchent à se les approprier, non seulement ils se rendent coupables d'un vol, mais ils vont aussi contre l'ordonnance providentielle du monde qui a voulu qu'Ophir et Tarsis fussent les lieux naturels de l'or.

Si le but que veut atteindre le théologien de Salamanque est clair, il est moins simple à première vue de comprendre pourquoi, pour l'atteindre, il s'est servi d'un argument tel que l'assimilation Ophir-Pérou, devenu après les critiques d'Acosta, très difficilement utilisable. Dans ce cas comme dans celui de Bozio, il faut présumer qu'il a été induit à continuer sur une voie si périlleuse dans l'espoir de pouvoir encore tirer de la Bible des indications normatives précises sur les rapports avec le Nouveau Monde du type de celles que nous avons rappelées plus haut. Ponce de León semble, en effet, clairement conscient que la Bible ne peut être utilisée comme une *norme* infaillible pour régler les rapports avec le Nouveau Monde (pour décider, par exemple, de la destination de son or) que si on démontre que cette partie du monde (et donc les rapports que les autres doivent entretenir avec elle) a été expressément prise en considération par les auteurs du texte sacré. Et cela – considère Ponce de León – ne peut être fait qu'en enlevant au Nouveau Monde son caractère de nouveauté : c'est-à-dire en présentant la découverte de l'Amérique comme l'acte par lequel, « grâce à nos navigateur qui sillonnèrent l'infini océan vers l'orient et vers l'occident, revinrent au jour des terres immenses, extraordinairement riches [...] en or et en argent [...], comme en vertu d'un droit de rétablir les antiques frontières [*quasi postliminio*]. Je dis « revinrent au jour » – précise Ponce de León – car il n'est pas douteux qu'autrefois ces terres immenses furent connues et explorées par nos ancêtres[75] ». Cette ancienne connaissance du Nouveau Monde, qui remonte au moment où « à partir des premiers descendants de Noé [...] se disséminèrent les peuples de par le monde » – fait, souligne Ponce de León, « qui ne souffre aucune controverse[76] » – et qui, malgré des reviviscences successives, ne put toutefois échapper à un progressif et finalement total obscurcissement – cette ancienne connaissance du Nouveau Monde constitue le présupposé de l'interprétation de la Bible proposée par Ponce de León. « L'histoire sainte – affirme-t-il – nous offre des arguments [...] à partir desquels quiconque peut facilement se convaincre que

dans les temps anciens ce Nouveau Monde fut exploré, ou tout au moins connu en partie, et que de là furent emportés or, argent et pierres précieuses en grande quantité ». Mais ces « arguments » – le lieu « où se trouvent gravées les traces de ce fait » – se réduisent essentiellement au « très célèbre voyage vers Tarsis et Ophir dont parle l'Écriture sainte[77] ». La thèse de l'américanité d'Ophir vient jouer alors un rôle essentiel, et en un sens irremplaçable, en tant que support de cette interprétation des rapports entre la Bible et le Nouveau Monde, visant à prouver la pleine et entière connaissance qu'eurent les Écritures sacrées de ces terres récemment « redécouvertes ».

L'importance de cette position n'a pas besoin d'être soulignée. Elle dépasse la possibilité même d'utiliser l'hypothèse ophirique à l'avantage de l'un ou l'autre des partis politiques. Elle constitue en définitive le présupposé nécessaire de toutes les hypothèses *bibliques* sur le peuplement du Nouveau Monde examinées jusqu'ici. Il est vrai qu'en supposant une dérivation des Américains des dix tribus d'Israël ou des Cananéens, on ne renvoie pas, comme c'est le cas dans l'hypothèse ophirique, à une mention *explicite* du Nouveau Monde de la part des Écritures sacrées. Toutefois, même dans ce cas, on soutient qu'il y a, dans la Bible, au moins une *allusion indirecte* aux terres américaines, facilement déchiffrable dans des expressions comme « les îles » ou « la région où n'avait jamais habité le genre humain ». Dans tous les cas on présuppose, sans la démontrer, la validité de la Bible comme *canon universel*, capable de régler les rapports même avec des peuples qu'elle ne nomme pas explicitement : d'où il s'ensuit, implicitement, que le Nouveau Monde était présent au moins dans le dessein providentiel qui inspire les textes sacrés, et que, par conséquent, on interroge à juste titre la *sagesse biblique* pour connaître les prescriptions divines relatives aux rapports à instaurer avec de nouveaux peuples. Ce qui caractérise l'hypothèse ophirique, par rapport à celle que nous avons examinée précédemment, c'est de vouloir être, en plus (ou le plus souvent, au lieu) d'une hypothèse génétique, une *démonstration explicite de la validité de la sagesse biblique par rapport au Nouveau Monde*.

Cette relation étroite entre l'hypothèse ophirique et la défense de la validité de la sagesse biblique avait d'ailleurs fait l'objet – bien plus tôt et de manière beaucoup plus consciente – de la lucide exposition d'Arias Montano.

Par sa démonstration de la localisation américaine d'Ophir, Arias Montano pense en effet avoir prouvé que cette partie du monde « que l'on croit avoir été découverte récemment par les navigateurs espagnols et qu'on appelle le Nouveau Monde : peut être parfaitement connue par la description du globe qu'on trouve dans les livres sacrés[78] ». De plus, en faisant référence aux navigations de Salomon, l'érudit espagnol ajoute que « sur la base de l'Écriture sainte, nous pouvons également prouver que cette terre fut fort bien connue par les Israélites : en effet, il arrivait souvent qu'elle fût le but de leur navigation[79] ». Si l'on étudie donc attentivement les textes bibliques en partant de l'idée que « dans les livres sacrés, nulle parole de Dieu n'est inutile[80] », on devra se convaincre que « toutes

les parties de la terre, qui s'étendent d'une mer à l'autre, n'ont jamais été décrites aussi clairement et distinctement [...] [que par] Moïse qui leur consacra d'éloquents et véridiques documents littéraires[81] ». Loin d'être remise en question par les apparentes nouveautés révélées par les découvertes géographiques, la Bible se voit confirmée dans sa validité comme source d'inspiration de la *géographie sacrée*, « science parfaite et absolue » qui ne se limite pas à donner une description complète de la configuration physique du monde, mais fournit également des indications fiables en « ce qui concerne les coutumes, les rites et les religions des peuples, l'administration des affaires privées et publiques, les principes [*rationes*] de la guerre et de la paix, les pratiques du commerce, en somme, tous les aspects de la vie ». « Science » indispensable aussi bien aux philosophes de la nature pour comprendre la cause de « l'infinie multitude des choses et de leur variété », qu'aux médecins pour observer « la variété des corps en relation avec la diversité des lieux », et qu'aux philosophes moraux « pour pouvoir établir les formes diverses et variées de l'intelligence humaine, ainsi que les sites qui conviennent le mieux aux différents peuples[82] ».

Certes, cette conviction absolue de pouvoir tirer de la Bible une « science » aussi étendue est à relier spécifiquement au caractère particulier du « biblisme » d'Arias Montano ; mais, au-delà de la conception dans laquelle elle s'inscrit, *l'identification géographique* d'Ophir à une région américaine apparaît en toute clarté comme l'occasion principale, sinon unique, de transformer les insinuations sur la non-universalité du récit biblique[83] en une preuve irréfutable du contraire. Le fait de mettre en avant des références scripturales explicites au prétendu Nouveau Monde se présente alors comme la condition nécessaire pour pouvoir tirer de la Bible des normes concernant ce dernier dotées de la certitude et de l'autorité de la parole divine. C'est justement parce que la simple *localisation géographique* d'Ophir dans le Nouveau Monde prend une valeur décisive pour justifier l'usage de la Bible à l'égard de cette partie du monde, qu'elle est, en fin de compte, comme nous l'avons vu, l'élément le plus durable de la construction d'Arias Montano, en même temps que le plus contesté. Elle se présente en effet comme la condition d'une *conception générale* dont la théorie ophirique, dans sa signification *génétique*, n'est qu'un cas particulier qui pourrait ne pas être vu comme indispensable, ni même irremplaçable.

Mais si cette possibilité de séparer la signification *géographique* de la théorie ophirique de sa signification *génétique* apparaît, historiquement, comme la caractéristique principale de la réception de la théorie d'Arias Montano, elle ne constitue pas, à vrai dire, une possibilité à laquelle Arias Montano aurait souscrit. Pour l'auteur espagnol, il existe un lien nécessaire entre les aspects *géographique* et *génétique*. S'il est vrai, en effet, que l'aspect *géographique* d'Ophir fonde la possibilité même de voir dans la Bible la source infaillible des connaissances géographiques, il est tout aussi vrai que, une fois acceptée cette *conception générale*, la théorie *génétique* sur la dérivation des Américains d'Ophir se présente comme une révélation *certaine,* une information indubitable de la *sagesse biblique*, et non

comme une simple *hypothèse* de la connaissance humaine.

Même si on fait abstraction de son contenu spécifique – précisément l'affirmation d'une origine ophirique des Américains – la recherche génétique trouve donc, chez Arias Montano, sa fondation biblique la plus cohérente et la plus rigoureuse (mais aussi, si l'on veut, la plus excessive). Arias Montano s'aperçoit en effet que toute prétention de tirer de la Bible des indications *certaines* sur l'origine des peuples présuppose nécessairement l'exhaustivité de l'Écriture sainte, et doit exclure, en particulier, la possibilité de l'existence de *peuples nouveaux* par rapport à ceux qui y sont explicitement nommés et décrits par les écrivains sacrés. Pour respecter ce principe, Montano soutient résolument que tout ce qu'il faut savoir à propos de l'origine des peuples est contenu, sous une forme « certes très succincte mais absolument certaine », dans les livres de Moïse où ce dernier, inspiré par Dieu, en décrivant « les hommes qui, les premiers, habitèrent la terre, dont les noms et la succession furent altérés et corrompus au cours des siècles par les vicissitudes et les changements, attribua à chacun son propre territoire ». Puisque ces indications de Moïse furent aussi la source des autres écrivains sacrés, on peut conclure tranquillement que, sans elles, « ce que nous pourrions savoir par les autres écrivains de l'origine des peuples serait à peu près nul[84] ». C'est précisément le fait de restreindre aux seuls livres mosaïques (et en définitive à la *Genèse*) la source de nos connaissances sur l'origine des peuples qui permet à Arias Montano de leur attribuer une valeur d'absolue certitude et d'en faire, en conséquence, le canon le plus sûr pour la réglementation des rapports entre les divers peuples qui composent l'humanité. À partir des informations de Moïse sur les origines des peuples, « on peut connaître plus facilement, de façon plus autorisée et sûre que s'il s'agissait de n'importe quel autre écrivain, les causes des inimitiés, des usurpations et des guerres » ; on peut tirer d'elles un tableau complet des « peuples qui conservèrent originellement un rapport d'amitié et d'alliance réciproques, ou, au contraire, qui furent hostiles et ennemis », ainsi que des « peuples qui eurent en commun le droit, les alliances, les règles de vie[85] ». Ainsi – comme le montre Arias Montano – les éternelles hostilités qui ont toujours caractérisé les rapports entre, d'un côté, les Cananéens, les Égyptiens et les Éthiopiens, et de l'autre, les Hébreux et les Assyriens, ont évidemment pour cause « les caractères différents de Cham et de Sem qui furent les premiers fondateurs de ces peuples ». À l'inverse, « le fait que les Grecs et les Latins tirent leur origine, de père en fils, du pieux Japhet, est la raison de leur excellence dans la connaissance de la nature, les disciplines philosophiques et spécialement dans l'éloquence, et leur condition, dans ce domaine, fut beaucoup plus heureuse que celle des autres peuples[86] ». De ces exemples simples, qui reprennent la traditionnelle représentation hiérarchique de la descendance de Noé (et par conséquent des autres populations terrestres), il ressort qu'Arias Montano légitime, du moins en principe, toute théorie sur l'origine des peuples (et des Américains en particulier) qui, leur attribuant un ancêtre biblique, chercherait à tirer ensuite de cette généalogie des indications de caractère normatif aptes à représenter les rap-

ports actuels entre les peuples comme les réalisations, dans l'histoire profane, des rapports prescrits, dans l'histoire sacrée, à leurs prédécesseurs. Dans ce sens, l'élaboration d'Arias Montano constitue une énonciation explicite du système conceptuel auquel faisaient référence, le plus souvent de façon implicite, toutes les théories examinées jusqu'ici sur l'origine *biblique* des Américains, faisant abstraction de l'aspect politique plus spécifique qu'ensuite chacune d'elle (y compris celle d'Arias Montano) devait présenter.

Comparée à toutes les autres théories bibliques, la théorie ophirique représente toutefois l'explication de l'origine des Américains la plus cohérente et la plus fidèle à cette attitude conceptuelle. Si la Bible est en effet la source de toutes nos connaissances sur l'origine des peuples, on doit pouvoir trouver en elle une réponse claire à chaque problème qui pourrait surgir à ce sujet. En elle, et seulement en elle, doit se trouver par exemple la réponse à la question qui se posait de manière de plus en plus insistante sur le *trajet* que les premiers habitants de l'Amérique avaient dû accomplir pour atteindre des terres aussi lointaines. Et, en effet, la thèse d'Ophir, telle que la présente Arias Montano, constitue une réponse *biblique* à ce problème, car, d'un côté, elle soutient que l'Amérique *est nécessairement* unie à l'Asie afin de permettre ce peuplement, décrit sans équivoque par la Bible, de la part des descendants de Sem, et de l'autre, elle n'exclut pas la possibilité que ces terres aient pu être atteintes, dès l'Antiquité, par voie maritime, comme le démontre le récit biblique sur les navigations de Salomon. Quelle que soit la validité de ces réponses, elles constituent en tout cas une tentative de trouver *à l'intérieur de la sphère biblique* une solution à *tous* les problèmes liés au peuplement du Nouveau Monde. Seul le succès d'une telle tentative peut garantir, selon la conception d'Arias Montano, la possibilité de continuer à utiliser la Bible comme canon indiscutable, y compris face à des phénomènes apparemment nouveaux comme ceux qu'ont mis en lumière les découvertes géographiques. Dans le cas contraire, l'autorité de la Bible, à la suite d'un processus de désagrégation, serait fatalement remise en cause jusque dans ses fondements. Ces préoccupations, qui sous-tendent manifestement le « biblisme » d'Arias Montano, semblent trouver une confirmation précisément dans l'évolution de la question du trajet des premiers habitants du Nouveau Monde. La plupart des partisans des théories bibliques examinées, ne s'étaient pas souciés – au moins dans la période qui précédait Acosta – de tirer des textes sacrés des indications sur la façon dont telle ou telle lignée biblique aurait atteint le continent américain. La capacité de la Bible à fournir une réponse satisfaisante au problème américain s'en trouvait fortement compromise. C'est justement sur cette faiblesse qu'allait s'appuyer, comme nous le verrons, l'ironie des critiques hétérodoxes du système biblico-chrétien[87]. Mais ce n'est pas le danger le plus immédiat ni celui qu'Arias Montano redoute le plus. Plus encore que la dérision ouverte des textes sacrés, c'est avant tout la position plus modérée, et même le plus souvent formellement orthodoxe, de ceux qui recherchent hors de la Bible, dans l'Antiquité païenne, les réponses à ces problèmes qui n'ont pas trouvé de solution dans les

textes sacrés. Comme nous aurons bientôt l'occasion de le constater, les témoignages platoniciens sur l'Atlantide ou ceux d'Aristote sur les anciennes navigations carthaginoises, présentés comme des réponses au problème du trajet des premiers Américains, prendront peu à peu, dans le courant du XVI[e] siècle, une fonction complémentaire au texte biblique, allant parfois jusqu'à le remplacer. C'est contre cette tendance, dans laquelle on peut voir un premier pas fatal vers l'abandon de la conception bibliocentrique, que s'élève le « biblisme » outrancier d'Arias Montano. « Aucun des écrivains grecs ou latins dont les écrits nous soient parvenus – soutient péremptoirement Arias Montano – n'a publié quelque chose qui, examiné avec attention, puisse être comparé à ce que Moïse écrivit de façon très explicite sur la terre d'Ophir » : ni Strabon, ni Pomponius Mela, ni Solin, ni Ptolémée, ni même « Platon et Aristote, qui obscurément et comme par énigmes, parlèrent de ces choses [relatives au Nouveau Monde] qu'ils ignoraient[88] ».

Cette polémique contre toute prétention de faire de l'Antiquité classique un canon pour l'interprétation du Nouveau Monde rapproche – comme nous le verrons mieux par la suite[89] – Arias Montano de son plus grand adversaire, José de Acosta. Ces deux représentants de la Contre-Réforme partagent la même préoccupation de combattre toute théorie qui tendrait à soustraire le Nouveau Monde à la discipline biblico-chrétienne. Mais différents, voire opposés, sont les moyens mis en œuvre pour atteindre cet objectif. En opposant la *sagesse antique* à la *sagesse biblique,* Arias Montano choisit la voie de la fermeture : tout a été dit *in illo tempore*, aucune nouveauté ne peut jaillir des découvertes humaines. Mais si s'enfermer dans la *Turris eburnea* de la Bible peut apparaître comme une solide défense à un érudit solitaire tel qu'Arias Montano, cela devient une tactique impraticable pour qui est chargé de rendre compte chaque jour, d'après son expérience, des nouveautés qu'il rencontre. Il suffisait de la découverte d'une nouvelle terre habitée, comme l'avait fait observer Tornielli, pour faire s'écrouler la précise démonstration d'Arias Montano sur la connaissance mosaïque de tous les peuples du monde. En se plaçant du point de vue de la pratique missionnaire, Acosta choisit en revanche une conception qui demeure ouverte à la possibilité de reconduire aux présupposés bibliques toute nouveauté effective. Dans ce sens, justement parce qu'elle peut être trop facilement contredite par les faits, Acosta abandonne, avec la *sagesse antique*, également les prémisses de la *sagesse biblique*, pour accueillir intégralement la thèse de la *nouveauté dans le Nouveau Monde*. Choix, comme il est facile de le prévoir, qui par sa capacité d'adaptation au développement historique sera gagnant, provoquant inévitablement ce rapide déclin de la conception pourtant lucide d'Arias Montano, dont nous avons déjà rendu compte. Conception qui a eu au moins le grand mérite d'attirer notre attention sur les dangers que courait l'autorité de la Bible face aux données fournies par les découvertes géographiques.

NOTES

1- Cf. les apostilles à la *Naturalis Historia* de Pline, publiées in *Raccolta di Documenti e Studi pubblicati dalla R. Commissione Colombiana*, *op. cit.*, Partie I, vol. II, Rome, 1894, p. 472, où Christophe Colomb parle de « la isola de Feyti, vel Ofir, vel de Cipango, a la quale habio posto nome Spagnola ». L'opinion de Colomb est rapportée également par Pietro Martire d'Anghiera dans un passage du *De orbe novo*, dec. I, 1. III, chap. I, éd. J. Torres Asensio, Madrid, 1892, t. I, p. 100.

2- Le *Libro de las Profecías*, écrit en 1501-1502, a été publié dans la *Raccolta di Documenti*, cit., partie I, vol. II, pp. 55-160 : sur Ophir cf. spécialement les pp. 150-156 ; la citation est tirée de la p. 151.

3- Cf. LAS CASAS, *Historia de las Indias*, 1. II, chap. XXXVIII, in *Obras escogidas*, cit., vol. II, p. 96.

4- V. *supra*, p. 25.

5- Cf. *Rois*, III, IX, 26-28 ; X, 11-12, 22.

6- GÓMARA, *Historia General de las Indias*, cit., p. 292.

7- Cf. Robert ESTIENNE, *Hebrea, chaldaea, graeca et latina nomina virorum, mulierum, populorum, idolorum, urbium, fluviorum, montium, caeterumque locorum quae in Bibliis leguntur, restituta, cum latina interpretatione*, Paris, 1537, p. 211.

8- Cf. le commentaire au *Liber III Regum*, IX, 28, dans la *Biblia* publiée par ESTIENNE, Paris, 1545, t. I, f. gg. ii, r°.

9- Cf. *Genèse*, X, 29.

10- V. *supra*, p. 31 sqq.

11- POSTEL, *Cosmographicae disciplinae compendium*, cit., p. 32.

12- V. *supra*, p. 89 sqq.

13- Cf. *Genèse*, X, 29.

14- Ces affirmations sont tirées d'un manuscrit de Melanchthon (Bibliothèque Royale de Munich, N° 945, f. 73 et suivants) cité par CAPÉRAN, *op. cit.*, p. 228. Également à propos des dix tribus d'Israël dont la descendance supposée avait servi en Espagne à souligner la corruption des *Indios*, Melanchthon affirme : « il n'y a pas de doute que la dispersion des dix tribus d'Israël et l'exil de la tribu de Juda apportèrent aux païens l'avantage que beaucoup d'entre eux soient convertis au vrai Dieu et croient aux promesses du Messie » (*Postilla Melanthoniana,* in *Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia*, Corpus Reformatorum, vol. XXIV, Brunswick, 1856, col. 230). Il ne sera pas inutile de rappeler, à cette occasion, que le huguenot Léry, également, lorsqu'il fait allusion à la lignée de Sem, voit en elle la « semence bénite » plutôt que la lignée corrompue (v. *supra*, p. 116). Et le pasteur Goulart rapporte l'hypothèse sémitique *seulement* dans la version d'Arias Montano qui met entre parenthèses, comme nous le verrons bientôt, l'aspect dénaturé du peuple élu. Les huguenots, donc, ne se limitent pas à opposer à l'hypothèse hébraïque soutenue par les Espagnols, l'hypothèse chamitique, mais transforment aussi de l'*intérieur* la signification qu'une origine sémitique des Américains pourrait avoir : si le devoir providentiel de Sem est celui de répandre dans tout l'univers l'espérance du Messie, cela signifie que les infidèles sont tels, non par ignorance mais par faute, et qu'aucune médiation ne peut changer la sentence divine de condamnation à leur égard. Néanmoins, comme nous l'avons vu, l'ignorance religieuse des Américains paraissait, aux plus radicaux des réformateurs, être le signe d'une condamnation non seulement individuelle, mais aussi collective de ce peuple qui, par conséquent, était probablement considéré comme le descendant de Cham (v. *supra*, p. 114 sqq).

15- Sur la source érasmienne du « biblisme » d'Arias Montano (dont le projet était de combattre les « hérétiques » en utilisant les mêmes moyens, c'est-à-dire essentiellement la Bible, et en ignorant la scolastique et les Pères de l'Église), cf. Marcel BATAILLON, *Érasme et l'Espagne*, Paris, 1937, pp. 765-767 et 781-793.

16- La carte intitulée « Benedict. Arias Montanus sacrae geographiae tabulam ex antiquissimorum

cultor. familis a Mose recensitis: ad sacrorum libror. explicandor. commoditatem Antverpiae in Philippi regis catholici gratiam describebat. 1571 », publiée d'abord dans le tome VIII de la *Biblia Sacra Hebraice, Caldaice, Graece, et Latine, Philippi II Reg. Cathol. pietate et studio ad sacrosanctae Ecclesiae usum,* Anvers, 1572 (connue comme *Biblia Polyglotta*), fut rééditée in *Antiquitatum Judaicarum libri IX*, Leyde, 1593 (cette carte est insérée entre les pp. 26 et 27).

17- Cf. l'explication de la susdite carte in *Antiquitatum Judaicarum*, cit., p. 26.

18- Cf. Genèse, X, 30.

19- Il faut remarquer que, en indiquant Jobab comme ancêtre des Brésiliens, Arias Montano montre sa préoccupation d'attribuer aux indigènes des colonies espagnoles et portugaises des origines diverses mais non antagonistes, puisqu'il s'agit de deux frères.

20- Cf. Arias MONTANO, *Phaleg, sive de gentium sedibus primis, orbisque terrae situ* ; l'écrit, daté « Antverpia Cal. Martii, An 1572 », paru dans le tome VIII de la *Biblia Polyglotta*, cit., fut ensuite réimprimé comme premier livre in *Antiquitatum Judaicarum libri IX*, cit., pp. 2-26, dont nous tirons nos citations.

21- *Antiquitatum Judaicarum*, cit., 1. I, chap. IX, p. 19.

22- Cf. *ibid.*, p. 4, qui se réfère à un passage du *Liber II Paralipomenon*, III, 6, où il est dit qu'on utilisa « l'or de Parvaïm » dans la construction du temple de Salomon.

23- Pour tout cela, cf. *ibid.*, p. 4 et p. 20. Une autre « preuve » – du même type – de l'arrivée en Amérique des fils de Jokthan est vue par Arias Montano dans le fait que « dans cette partie du monde il existe encore l'antique cité de Iuktan qui garde en mémoire le nom du père de ces peuples » (*ibid.*, p. 26).

24- *Ibid.*, p. 20. À ce sujet le « bibliste » espagnol cite *Jérémie*, X, 9, et *III Rois*, X, 11.

25- *Ibid.*, p. 4.

26- *Ibid.*, p. 5.

27- *Ibid.*, p. 3.

28- La fortune de l'hypothèse ophirique reflète par ailleurs le développement de cette *Bible Polyglotte*. Comme le fera remarquer, à la fin du XVII[e] siècle, Richard Simon, la Bible d'Anvers, bien qu'elle ait été voulue par Philippe II, déplut aux théologiens espagnols mais fut en revanche appréciée par le roi de France (cf. *Histoire Critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, p. 517).

29- GÉNÉBRARD, *Chronographiae libri quatuor*, cit., 1. I, p. 56.

30- V. *infra*, p. 320.

31- Cf. les *Explications* de Goulart in DU BARTAS, *La seconde semaine,* cit., in *Les œuvres*, cit., p. 250.

32- Cf. *ibid.*, pp. 250-251.

33- V. *supra*, p. 33 sqq.

34- LESCARBOT, *Histoire de la Nouvelle France*, cit., 1. II, chap. III, p. 25.

35- V. *infra*, p. 399 sqq.

36- V. *supra*, p. 40 sqq.

37- VAN GORP, *Hispanica*, cit., p. 105.

38- Cf. KONETZKE, *America centrale e meridionale...*, cit., p. 287.

39- VAN GORP, *Hispanica*, cit., p. 105.

40- Cf. ACOSTA, *Historia Natural y Moral de las Indias*, cit., 1. I, cap XIII, « Que algunos han creido que en la divinas Escrituras Ofir significue este nuestro Perú », pp. 22-23, et chap. XIV, « Que significan en la Escritura Tarsis y Ofir », pp. 23-25.

41- *Ibid.*, p. 22.

42- « La principale raison qui m'invite à penser qu'Ophir se trouve en Inde orientale et non occidentale – écrit Acosta – est que la flotte de Salomon ne pouvait arriver là sans dépasser toute l'Inde orientale et toute la Chine, avec encore un très long parcours en mer ; et qu'il n'est pas vraisemblable qu'ils aient traversé la terre entière pour venir ici chercher l'or, d'autant plus qu'on ne pouvait avoir de cette terre aucune connaissance par voie terrestre ; et nous montre-

rons par la suite comment les Anciens ne pouvaient parvenir au niveau de navigation que nous avons aujourd'hui et qu'en conséquence ils ne pouvaient s'aventurer ainsi en haute mer » (*ibid.*, p. 23). Sous cet aspect, l'hypothèse d'Ophir retombait sous les mêmes critiques auxquelles se prêtaient toutes les suppositions d'antiques navigations dans le Nouveau Continent (par exemple celles des Carthaginois), sur ces critiques v. *infra*, p. 217 sqq.

43- *Ibid.*, p. 22.

44- *Ibid.*, p. 24.

45- *Ibid.*, pp. 22-23.

46- *Ibid.*, p. 23.

47- Cf. Juan de PINEDA, *Commentarium in Job*, Paris, 1631 (1re éd. 1603), t. II, chap. XXVIII, vers. XVI, p. 340. Le même Garcilaso de la Vega, quelques années plus tard, devait confirmer cette critique, en affirmant que le nom de la région sud-américaine dérivait d'une contamination opérée par les Espagnols du nom propre « Bérou » et de « Pélou » qui signifie fleuve (cf. *Commentarios reales de los Incas*, 1re éd. 1609, in *Obras completas*, éd. P. Carmelo Saenz de Santa Maria, Madrid, 1960, vol. II, partie I, 1. I, chap. IV, « La deducción del nombre Perú », pp. 11-12, et chap. V, « Autoridades en confirmación del nombre Perú », pp. 12-13).

48- Cf. Manuel DE SÁ, *Notationes in totam scripturam sacram, quibus omnia fere loca difficile brevissime explicantur*, Anvers, 1598, p. 78, où dans le commentaire des *Rois*, III, IX, 28, on affirme qu'Ophir « aujourd'hui est appelé Pérou », mais on ajoute que d'autres l'identifient à l'Angola, d'autres à un lieu de l'Inde et d'autres encore à Sumatra.

49- Cf. MALVENDA, *De Antichristo*, cit., 1. III, chap. XX-XXIV, pp. 158-168 ; la solution du problème se trouve au chap. XXIV, pp. 167-168.

50- Cf. GARCÍA, *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*, cit., 1. IV, chap. I-VII, pp. 318-351.

51- Cf. cit., 1. IV, chap. VI, pp. 338-350, et spécialement les pp. 344-45. Outre la faiblesse de sa défense, le peu de sympathie de García pour l'hypothèse d'Arias Montano apparaît du fait que celle-ci se trouve réduite à une sorte d'appendice à la thèse des Hébreux. Selon García, en effet, « le fait que les habitants des Indes ressemblent aux Hébreux en de nombreuses choses » est une preuve supplémentaire « que ces *Indios* [...] dérivent d'Ophir, petit-fils d'Helser dont les Hébreux reçurent leur nom et leur langue » (p. 323). Il ne s'agit plus, donc, d'une dérivation de la « semence bénite de Sem », mais de la « lignée corrompue » considérée par García, nous l'avons vu, comme celle des Hébreux (v. *supra*, p. 67 sqq).

52- Cf. Augostino TORNELLI, *Annales sacri, ab orbe condito ad ipsum Christi Passione separatum, cum praecipuis ethnicorum temporibus apte ordinateque dispositi*, t. I, Milan, 1610, pp. 237-238 (Anno Mundi, 1931).

53- Cf. le commentaire de BIVAR à DEXTER, *Chronicon*, cit., p. 146 (Anno Christi, 66, Commentarius III, 6).

54- Parmi les nomenclateurs du XVIIe siècle, il faut rappeler, outre García, Solorzano y Pereyra et Rocha. Le premier, à propos de l'identification *géographique* d'Ophir au Pérou, adhère à la thèse de ceux « qui considèrent cette opinion comme improbable et prétendent qu'elle est plus le fruit d'un amour de la nouveauté que de la vérité », et lui oppose les quatre objections traditionnelles : 1) Salomon n'était pas « imprudent » au point de pousser ses bateaux aussi loin, alors que dans les Indes orientales il pouvait trouver beaucoup plus facilement l'or qu'il cherchait ; 2) au Pérou, beaucoup de produits réputés d'Ophir sont absents ; 3) Ophir se trouve dans les Indes orientales ; 4) l'affinité étymologique n'est pas une preuve, car il est très fréquent que dans différentes langues « des choses très diverses soient indiquées par hasard par le même vocable » ; et qu'en outre le Pérou n'était pas nommé ainsi par les indigènes mais *Tavatinsuyo* (cf. *Política Indiana*, cit., t. I, 1. I, chap. VI, § 32-36, pp. 68-70). En revanche Solorzano n'adresse pas de critique particulière à l'hypothèse d'une dérivation des Américains d'Ophir, rappelée ailleurs (cf. *op. cit.*, t. I, 1. I, cap V, § 35, p. 59). L'opinion est rapportée par Rocha sans commentaires dans son *Tratado único y singular*, cit., vol. I, chap. I, § 14, pp. 39-42.

55- V. *infra*, p. 320 sqq.

56- V. *infra*, p. 241, note 107.
57- Cf. Thomas BOTIUS, *De Signis Ecclesiae Dei Libri XXIII*, t. II, pars II, Cologne, 1593, liv. XX, chap. III, signum LXXXIV, « Insulae longique, et novae. Praedictum est fore, ut Christi nomen coletur ab Insulis maxime remotis, et omnino noviis. Id Catholicae Ecclesiae duntaxat accidere nunc, et accidisse semper, fit manifestum », pp. 741-753.
58- Cf. *ibid.*, pp. 747-748.
59- Isaïe, LX, 9.
60- Cf. Isaïe, LX, 8.
61- BOTIUS, *op. cit.*, p. 745.
62- *Ibid.*, p. 753.
63- Cf. PONCE DE LEÓN, *Variarum Disputationum ex utraque theologia scholastica, et expositiva, pars prima*, Salamanque, 1611, Quaestio VIII, « De Indorum ad Christum conversione sacris vaticinationibus comprehensa », pp. 466-479.
64- *Ibid.*, p. 472.
65- *Ibid.*, p. 470.
66- Cf. *ibid.*, pp. 471-472.
67- *Ibid.*, p. 470.
68- *Ibid.*, p. 472.
69- *Ibid.*, p. 469.
70- *Ibid.*, p. 472.
71- *Ibid.*, p. 471. Naturellement Ponce de León soutient au contraire le caractère rationnel de sa solution, qui permettrait en particulier de dépasser les objections qui avaient été soulevées contre l'hypothèse ophirique. L'objection sur l'impossibilité que des navigations transocéaniques aient pu être accomplies dans l'Antiquité ne tiendrait pas, selon Ponce de León, puisque la navigation de l'Espagne vers l'Amérique est beaucoup plus facile que depuis la mer Rouge (cf. p. 472), et qu'en outre il faut admettre que les premiers descendants de Noé aient eu la capacité de voyager partout dans le monde (cf. p. 475). L'objection selon laquelle Ophir est une île des Indes orientales ne tient pas, non seulement parce que ce n'est pas une région riche en or, mais aussi parce qu'il ne faudrait pas trois ans pour l'atteindre (cf. p. 470). La durée de trois ans des navigations de Salomon explique enfin pourquoi elles transportaient des marchandises qu'on ne trouvait pas en Amérique : longeant les côtes d'innombrables pays, les navires bibliques « emportaient de l'or, de l'argent, de l'ivoire, des singes, des paons, non pas du même pays, mais tantôt de l'un, tantôt de l'autre » (p. 474).
72- *Ibid.*, p. 470.
73- *Ibid.*, p. 471.
74- *Ibid.*, p. 472.
75- *Ibid.*, p. 466.
76- *Ibid.*
77- *Ibid.*, p. 469.
78- ARIAS MONTANO, *Antiquitatum Judaicarum*, cit., 1. I, p. 3.
79- *Ibid.*, 1. I, p. 4.
80- *Ibid.*, 1. I, p. 7.
81- *Ibid.*, 1. I, p. 4.
82- *Ibid.*, 1. I, p. 7.
83- Sur les insinuations concernant la non-universalité du discours biblique, v. *infra*, p. 270 sqq.
84- ARIAS MONTANO, *op. cit.*, 1. I, p. 7.
85- *Ibid.*, 1. I, p. 6.
86- *Ibid.*
87- *V. infra*, p. 223.
88- ARIAS MONTANO, *op. cit.*, 1. I, p. 4.
89- *V. infra*, p. 229 sqq.

Deuxième partie
ANTIQUITÉ ET NOUVEAUTÉ DU NOUVEAU MONDE

x

CHAPITRE PREMIER

L'Atlantide et le Nouveau Monde

1- L'Atlantide entre culture humaniste et polémique anti-espagnole

Un grand naturaliste de la Renaissance italienne, Jérôme Fracastor, dans son poème médico-philosophique *Syphilis, sive morbus Gallicus*, publié à Vérone en 1530, imagine que les Espagnols, débarquant en Amérique, interrogent un prêtre indigène sur la signification du sacrifice qu'il est en train de célébrer en faveur d'une foule de malades. Celui-ci, dans sa réponse, raconte l'histoire de son peuple depuis les origines. « Peut-être le nom d'Atlas est-il arrivé à vos oreilles – déclare l'indigène américain – ainsi que celui de la race dérivée de lui et de sa longue descendance. Nous nous considérons aussi comme les descendants de cette lignée après une longue série [de générations][1] ». Cette race – poursuit le récit imaginé par Fracastor – « autrefois heureuse et chère aux dieux », devint finalement impie à cause des richesses excessives dont elle jouissait et suscita la colère divine, qui se manifesta par un double châtiment : d'un côté, l'Atlantide s'abîma dans les mers, de l'autre, le terrible fléau de la syphilis se propagea parmi les rescapés du cataclysme – à savoir précisément les Américains[2].

Les analogies entre le récit du prêtre américain et ce que, selon Platon, rapporta un prêtre égyptien à Solon, sont tout à fait évidentes. Dans le *Timée* et dans le *Critias*[3], il est question en effet d'une grande île, l'Atlantide, située devant les colonnes d'Hercule, où s'était développée en des temps très anciens une civilisation riche et puissante qui parvint à dominer une grande partie de l'Europe et qui ne put être endiguée et défaite que par les Athéniens, pour être enfin précipitée dans les abysses par la colère des dieux à la suite d'un cataclysme qui dura une nuit et un jour. Ce récit, que le plus grand exégète de Platon – Marsile Ficin – quelques années seulement avant la découverte de Colomb, tenait pour une simple allégorie[4], devient pour Fracastoro[5] un instrument pour répondre au problème de l'origine des Américains qui, *sans avoir recours à l'histoire sacrée,* s'avère néanmoins capable de rendre compte des deux caractéristiques américaines les plus récurrentes dans les théories bibliques : d'une part, l'accent mis sur les richesses du Nouveau Monde, de l'autre, le thème de la punition divine frappant les Américains.

L'opération culturelle de Fracastor n'est pas une simple « transfiguration poétique » dictée par le goût renaissant pour l'Antiquité classique[6], mais une véri-

table tentative d'explication « scientifique » du problème américain, tentative toutefois – comme nous le verrons – qui n'est pas moins dépendante d'un point de vue politique déterminé que ne l'étaient les réponses bibliques au même problème. Vient confirmer le sérieux de la proposition de Fracastor, en 1553, la prise de position analogue de Giambattista Ramusio, formulée avec un relief particulier dans le « Discours » – adressé justement à son ami Fracastor – qui ouvre le *Terzo volume delle Navigationi et viaggi*[7]. Après avoir rapporté le passage du *Timée* relatif à l'Atlantide, le géographe et humaniste vénitien affirme que, malgré l'opinion des plus grands philosophes selon laquelle cette île « n'était qu'une fable ou une allégorie », « la vérité est que, lorsqu'il [Platon] a abordé la question de l'origine du monde, qui avait été fait selon lui pour y placer l'homme, animal divin, [...] il lui parut chose bien déraisonnable que deux parties de ce monde fussent habitées, et que les autres fussent désertes ». Raison pour laquelle le philosophe grec, poussé par sa conviction rationnelle, « admira grandement » l'histoire que lui raconta le prêtre égyptien « dans laquelle il était fait mention d'une autre partie du monde, outre l'Asie, l'Europe et l'Afrique ».

Si l'on reconnaît donc un contenu de vérité à l'histoire de l'Atlantide, conclut Ramusio, nous devons être « grandement obligés » envers Platon pour « la découverte à notre époque de cette nouvelle partie du monde, dont pendant si longtemps nous n'avons eu connaissance[8] ». L'aspect qui ressort de cette conclusion, implicite dans le poème de Fracastor, est une conséquence supplémentaire de l'usage du mythe platonicien dans la représentation du Nouveau Monde. Si l'histoire de l'Atlantide a un contenu rationnel, son influence sur la découverte de l'Amérique peut être considérée comme déterminante, avec les conséquences sur le plan idéologique que nous verrons plus tard[9]. Pour l'heure, il semble plus utile d'attirer l'attention sur d'autres aspects de la théorie en question, qui se sont développés au cours de ces mêmes années, encore une fois, dans le vivace milieu culturel de la République vénitienne.

Quatre ans avant que Ramusio écrivît le « Discours » déjà mentionné, un philosophe imprégné de l'aristotélisme naturaliste qui régnait dans les universités vénètes, Girolamo Garimberto, consacrait un de ses *Problemi naturali e morali* à la solution de la question suivante : « D'où vient que les hommes des Indes occidentales découvertes à notre époque possèdent des lois et des coutumes semblables aux nôtres, avant qu'ils n'aient eu notion de notre existence, et nous de la leur ?[10] ». Bien des réponses avaient déjà été données à ce problème, même si sa formulation n'était pas encore aussi lucide : pour certains, la présence en Amérique de croyances et de rites analogues à ceux des Européens était un indice de l'intervention mimétique du démon ; pour d'autres, comme nous l'avons vu, ces affinités constituaient la preuve de la descendance des Américains de tel ou tel autre peuple biblique. Dans tous les cas, la réponse au problème des affinités culturelles avait été caractérisée par la préoccupation de préserver la valeur de source unique et d'unique mesure de toute vérité des croyances bibliques. Comparée à ce genre de réponse, la solution de Garimberto manifeste une

volonté d'indépendance à l'égard de la perspective biblico-ecclésiastique qui émerge nettement du caractère strictement naturaliste et rationnel de ses argumentations. Tout d'abord, c'est de façon naturaliste que Garimberto explique la naissance des différentes religions : « Par le fait qu'il nous donne et qu'il nous retire l'être quand cela lui plaît, [Dieu] nous induit à croire en lui, et en conséquence à l'aimer et à le craindre ». De cette première croyance, affirme-t-il encore, « sont nés les prières, les sacrifices et toutes les cérémonies », mais celles-ci, ajoute-t-il, « l'homme ayant révélé, avec le temps, son inclination pour le mal plutôt que pour le bien, pour le mensonge plutôt que pour la vérité, ont entraîné autant de sortes d'Idolâtries qu'on en trouve mentionnées dans les sectes impies des hommes ». C'est sur cette tendance naturelle à l'erreur que se fonde la conviction de nombreux hommes selon laquelle Dieu « veut être adoré [...] à travers le Soleil, la Lune, une statue de bois, de marbre ou de toute autre matière, ou bien dans un poisson, un serpent ou en d'autres espèces d'animaux » ; « chose qui » précise Garimberto « est si fortement ancrée chez les hommes nés dans les Indes occidentales récemment découvertes, que, lorsqu'ils aperçoivent un de ces animaux, immédiatement se font saigner la langue ou une oreille en signe de sacrifice, ou pis encore, offrent à leurs Idoles des cœurs humains encore vivants[11] ». Mais dans cette « folle croyance », ajoute le philosophe aristotélicien, les peuples américains « ne diffèrent guère de certains peuples orientaux, comme les habitants de Calcutta et d'autres encore, dans la pratique de sacrifices de différentes espèces d'animaux et dans d'autres cérémonies qui naturellement y sont reliées ». Ce type de « conformité », toutefois, ne constitue pas pour Garimberto un problème difficile à résoudre puisque les Américains, comme les peuples orientaux, adorent « comme Dieu ce qu'ils vénèrent selon leur nature propre et non selon l'exemple d'autrui ».

Si l'on admet une origine naturelle des pratiques idolâtres, l'uniformité de la nature suffira à expliquer la « conformité » avec laquelle elles se manifestent dans les diverses parties du monde. Il est donc une classe d'actions « qui sont communes [aux Américains] et à nous-mêmes, comme l'accouplement avec nos femmes ; d'ailleurs, on a observé chez de nombreuses espèces d'animaux l'usage purement instinctif de la danse, du son, du chant et du jeu, qui sont à proprement parler des effets corporels dérivant de certains effets de l'âme ».

Dans cette même classe des « conformités naturelles » on peut inclure, selon Garimberto, le fait que les Américains aient « des princes et des rois au-dessus d'eux, comme chez nous », puisqu'on observe que ces mêmes fonctions se rencontrent chez « des animaux dépourvus de raison, par simple loi naturelle » ; ou qu'ils possèdent « également la notion d'année et des divers mois, guère différents des nôtres », toutes choses qu'« ils ont pu apprendre, comme nous, d'après le cours de la Lune, du Soleil et des autres planètes ».

Enfin, conclut Garimberto en donnant une formulation plus générale de son critère, « l'on observe encore bien des choses chez ces peuples que l'on peut observer également chez nous en raison de causes supérieures qui ont fait que,

dans des pays si différents, on rencontre quelques ressemblances de vie et de coutumes car celle qui d'abord les fit apparaître chez nous (j'entends la nature), a pu semblablement les faire naître chez eux ».

Par conséquent, tout ce qui peut recevoir une explication naturelle peut se produire de la même manière en n'importe quel point du globe, de façon autonome, sans qu'il soit nécessaire de supposer une quelconque forme de transmission, ou, comme on dirait aujourd'hui, de diffusion culturelle. Vu l'ampleur et la variété des phénomènes dont Garimberto cherche à donner une interprétation naturaliste, il est clair que celle-ci lui apparaît comme l'explication la plus convaincante des affinités de coutumes et de croyances relevées dans le Nouveau Monde. Il est évident en outre que cette explication, si elle s'était imposée, aurait coupé à la racine toute possibilité de démontrer une provenance du Nouveau Monde du monde antique, et, par là même, de reconduire le premier à l'univers biblique. Cependant, afin de nuancer cette position, Garimberto envisage aussi la possibilité d'une transmission des coutumes, tout en prenant soin d'éviter que le Nouveau Monde n'apparaisse comme un simple prolongement du monde biblique : c'est pourquoi il utilise, justement, le mythe platonicien de l'Atlantide.

Tout de suite après le passage déjà cité qui reconnaît dans la nature la cause des « conformités de vie et de coutumes » rencontrées dans le Nouveau et dans le Vieux Continent, Garimberto ajoute : « laquelle [la nature] est suivie ensuite par l'art, ce qui veut dire que les hommes ont pu les transporter [les coutumes] d'un pays à l'autre ». C'est pour expliquer ce « transport » de croyances et d'usages ne pouvant être, en raison de leur caractère artificiel, attribués directement à la nature, qu'« il est nécessaire de recourir – affirme Garimberto – à l'autorité de Platon[12] » lorsque celui-ci témoigne de l'antique existence, face aux colonnes d'Hercule, « d'une île dite Atlantide, plus grande que l'Afrique et que l'Asie réunies, par laquelle on pouvait atteindre d'autres îles, d'où on passait ensuite sur le reste du continent, et où, avec le temps, la navigation devint impossible ». Cette impossibilité était due « au très grand tremblement de terre » qui fit s'abîmer l'Atlantide, à la suite duquel « on avait perdu cette route, qui après tant de siècles a été retrouvée de nos jours par Christophe Colomb, sous la majesté du Roi Catholique ». De cette histoire se déduit que, « selon Platon – assure Garimberto – l'ancienne connaissance de ces pays nouveaux, bien qu'éteinte dans notre mémoire, a pu permettre l'introduction de leurs coutumes dans nos régions, et à l'inverse, des nôtres dans la leur, coutumes qui ont pu survivre jusqu'aux temps modernes[13] ».

Il faut observer avant tout que, même si Garimberto admet pour certains usages communs à l'Ancien et au Nouveau Monde la possibilité d'une transmission, il ne conçoit pas celle-ci comme un rapport univoque mais comme un *échange réciproque*, ouvrant ainsi la possibilité, évidemment irrévérencieuse, de présenter les croyances américaines non pas comme des vestiges dégradés des croyances bibliques, mais bien comme leur matrice. Mais il faut surtout avoir présent à l'esprit que, par le recours au mythe platonicien, Garimberto propose

une réponse alternative, rationnellement plus crédible, à toutes ces théories qui faisaient des analogies entre Ancien et Nouveau Monde les principaux arguments à l'appui de l'origine biblique de ce dernier. Il soustrait par là aux tenants du monogénisme biblique leurs principaux instruments, mais il ne va pas au-delà. Ayant démontré que le Nouveau Monde peut être compris et expliqué sans avoir recours à l'histoire sacrée, il n'a pas intérêt à pousser son discours jusqu'à le dresser *contre* l'histoire sacrée elle-même. C'est pourquoi le problème du peuplement du Nouveau Monde n'est pas affronté explicitement : Garimberto parle de l'Atlantide pour expliquer la transmission des coutumes, non la transmigration des hommes. Il reste cependant à expliquer cette dernière. S'il est évident que, avec sa position, Garimberto rend indéfendable toute solution biblique, il est tout aussi évident qu'il laisse ouverte la possibilité d'une réponse de type polygénique allant à l'encontre de l'Écriture. Cela ne nous autorise pas à supposer une sympathie secrète de Garimberto pour ces solutions hétérodoxes qui commençaient à circuler dans les milieux – assez proches de ceux auxquels il appartenait lui-même – de l'aristotélisme padouan[14], mais permet toutefois de confirmer que l'objectif principal du recours à l'Atlantide (et à la construction intellectuelle qui s'y rattache) est de présenter le Nouveau Monde sous l'aspect d'une *complète autonomie vis-à-vis du monde biblique*. Objectif qui, trente ans plus tard, caractérisera aussi les prises de position de Montaigne bien mieux connues, avec une analogie de perspective sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir.

Pour le moment, il convient de souligner une donnée significative : Fracastor, Ramusio, Garimberto – tous ces auteurs qui les premiers, dans la première moitié du siècle, utilisèrent l'Atlantide comme un instrument d'interprétation du Nouveau Monde – ont fleuri dans le milieu culturel de la république vénitienne. Or, on connaît trop bien la tenace recherche d'indépendance à l'égard de la papauté et de l'Espagne qui caractérisait la politique vénitienne de cette période, pour ne pas noter une première correspondance entre celle-ci et un type d'interprétation comme celui de l'Atlantide, qui apparaît justement comme une tentative d'indépendance à l'égard de l'idéologie bibliocentrique caractérisant principalement les deux plus grandes puissances catholiques. Mais cette correspondance devient encore plus significative si l'on tient compte du jugement qui était porté par les instances politiques de la république vénitienne sur le problème spécifique de la conquête américaine. Il suffit de rappeler, à ce sujet, l'appréciation exprimée dans la relation lue devant le sénat vénitien en 1525 par l'ambassadeur accrédité auprès de Charles Quint, Gasparo Contarini[15]. D'abord, elle exprime une dénonciation précise de la politique de destruction menée par les Espagnols dans le Nouveau Monde. Les habitants des îles Hispaniola et Jamaïque, écrit Contarini, n'étaient pas moins d'un million au moment de la découverte, alors qu'« à présent, à la suite des traitements cruels des Espagnols, qui tantôt ont infligé à ces pauvres hommes, qui n'y étaient point accoutumés, de trop durs labeurs, notamment dans l'extraction de l'or, tantôt les ont fait mourir de désespoir [...] à tel point que des mères en sont arrivées à tuer leurs

propres enfants [...], ils ont disparu presque tous, si bien qu'il ne reste plus dans l'île d'Hispaniola que sept mille âmes[16] ».

Ensuite, comme corollaire à cette dénonciation, elle exprime un sentiment d'admiration et d'étonnement devant la splendeur des civilisations que les soldats espagnols avaient rencontrées au cours de leur conquête. Pas plus de cinq ans plus tôt, rapporte Contarini, en pénétrant « dans un immense pays[17] », Cortés y « trouva de nombreux peuples et villes[18] » parmi lesquelles Tenochtitlán, « une cité [...] merveilleuse par la grandeur, le site et les réalisations artistiques [*artifizi*], sise au milieu d'un lac d'eau salée [...] comme [...] Venise ». Certes, ses habitants « sont idolâtres » mais – ajoute Contarini avec l'œil expert du marchand – « ils sont très industrieux et habiles dans le travail ; et j'ai pu voir quelques vases d'or et d'autres provenant de là-bas, très beaux et bien ouvragés. Ils ne possèdent pas de fer, mais ils emploient certaines pierres à sa place. J'ai vu également des miroirs faits de pierre. Ils font aussi des objets avec des plumes d'oiseaux, prodigieux. Il est certain que je n'ai vu nulle part ailleurs de broderies ni de travaux de même finesse qui fussent comparables à ces objets de plumes, lesquels présentent une autre belle qualité, celle de paraître de différentes couleurs selon la lumière, comme les plumes du cou d'un pigeon[19] ».

L'image d'une Amérique-Atlantide, siège d'une civilisation très ancienne, s'accorde parfaitement avec cette reconnaissance sans réserve de la valeur de la civilisation américaine et de ses produits, rendue possible par l'optique commerciale et sans préjugés avec laquelle Venise avait l'habitude de considérer les pays extra-européens. Mais en même temps cette image, en émancipant le Nouveau Monde de la juridiction biblique, permet une condamnation de l'entreprise coloniale espagnole qui, dépouillée des oripeaux religieux, apparaît dans toute sa brutale cruauté.

2- Les conquistadores *en Atlantide*

Il serait faux de conclure, de tout ce que nous avons dit jusqu'ici, que l'association de l'Amérique avec l'Atlantide platonicienne – entité géographique autonome à l'égard du monde biblique – cache toujours une intention anti-espagnole. Seul quelqu'un qui attribuerait aux idées une complète autonomie vis-à-vis des rapports réels qui les génèrent, pourrait arriver à une telle conclusion, en négligeant les changements de signification que peut subir une même idée lorsque changent les contextes historiques. Par ailleurs, l'identification de la thèse sur l'Atlantide comme simple position anti-espagnole se heurterait immédiatement à une donnée de fait irréfutable : le principal partisan de cette thèse, celui qui lui assura une diffusion européenne et au nom duquel elle fut, par la suite, le plus souvent associée, fut précisément un Espagnol. De plus, ce fut grâce à cet Espagnol que la thèse prit sa forme la plus radicale, impliquant une *complète identification du Nouveau Monde avec l'Atlantide*, ce que les auteurs italiens vus jusqu'ici n'avaient jamais affirmé, puisque pour ces derniers l'Atlantide sem-

blait être tout au plus un territoire intermédiaire (entre l'Ancien et le Nouveau Monde) aujourd'hui disparu. En 1552, en effet, bien avant que Ramusio écrivît ses pages sur l'Amérique-Atlantide, Francisco López de Gómara rappelait en ces termes le passage de Platon : « Platon raconte dans les dialogues *Timée* et *Critias* que dans la mer Atlantique et Océane existèrent, en des temps très anciens, de vastes terres et une île dite Atlantide, plus grande que l'Afrique et l'Asie, affirmant que ces terres-là étaient fermes et grandes et que les rois de cette île dominèrent une grande partie de l'Afrique et de l'Europe[20] ». Après avoir rappelé encore une fois la disparition de l'Atlantide qui vint interrompre les rapports avec ces terres, et reconnu que « certains estiment que tout cela n'est qu'une fable », Gómara affirme, pour sa part, qu'« il n'y a pas lieu de discuter ni de douter de l'existence de l'île d'Atlantide, puisque la découverte et la conquête des Indes apporte une lumière complète sur ce que Platon avait écrit de ces terres ». Il n'est pas fortuit qu'« au Mexique on appelle l'eau *atl*, vocable qui rappelle, bien qu'il ne le soit pas, le nom de l'île ». Conforté par cette preuve, Gómara n'hésite pas à conclure que « les Indes sont l'île et la terre ferme de Platon, et non pas les Hespérides, ni Ophir ou Tarsis[21] ». Ces deux exclusions sont particulièrement significatives. On se rappelle en effet que la thèse des Hespérides avait été soutenue par Oviedo pour garantir les droits de la couronne, tandis que Colomb avait défendu celle d'Ophir et de Tarsis[22]. Il s'agit donc des thèses représentatives des deux grands adversaires des *pleitos de Colón*. En leur opposant la thèse de l'Atlantide, Gómara souligne l'indépendance de sa démarche – la même que Cortés – à l'égard des deux pôles opposés de la dispute. Cela est parfaitement compréhensible si l'on considère – comme nous l'avons fait[23] – que le pouvoir de Cortés était menacé aussi bien par l'extension des droits de Diego Colomb sur la terre ferme américaine, que par toute théorie juridique attribuant *a priori* à la couronne espagnole une domination légitime sur le Nouveau Monde. Le choix de l'Atlantide est donc, pour Gómara, un choix tout à fait clairvoyant qui vise à justifier idéologiquement la position de Cortés comme les théories auxquelles il s'opposait cherchaient à le faire à l'avantage de la couronne ou de la famille Colomb.

Il est bien connu que Cortés partit de Cuba pour l'expédition qui devait le conduire à la conquête du Mexique, avec la charge de « capitaine et découvreur » que lui avaient conférée les hiéronymites qui gouvernaient Hispaniola au nom de la couronne, avec licence de « troquer et découvrir » délivrée par Diego Velázquez, lieutenant de l'*Almirante de las Indias* Diego Colomb. Deux titres juridiques, fondés respectivement sur le pouvoir de la couronne et sur celui de son rival Colomb, dont aucun ne légitimait Cortés à coloniser [*Poblar*], comme il le fit, le Mexique. Au bout du compte, Cortés se trouva donc dans la nécessité de donner une apparence juridique au pouvoir qu'il avait acquis. Par conséquent, d'une part « il prit possession de toute cette terre, ainsi que de celle qui restait à découvrir, au nom de l'empereur don Charles, roi de Castille », en se faisant nommer par ses soldats *alcalde maior* de Veracruz et *capitán general* du

Mexique, en attente d'une investiture impériale ; de l'autre, il n'oublia pas de renoncer formellement aux droits dont il avait été investi par les hiéronymites et par Diego Velázquez « car *nul d'entre eux n'avait pouvoir de commandement ni de juridiction dans cette terre* que lui et ses soldats avaient fini de découvrir et commençaient à coloniser au nom du roi de Castille, en tant que ses naturels et loyaux vassaux[24] ». La possibilité, pour Cortés, de revendiquer une investiture impériale en échange du rattachement à l'empire de Charles Quint d'un *nouveau* royaume, était donc subordonnée à la validité de l'affirmation selon laquelle ni la couronne, ni les héritiers de Colomb n'avaient de droits sur les terres mexicaines avant que Cortés ne les conquît. Dans ce sens va précisément la thèse de Gómara assimilant l'Amérique à l'Atlantide. Qui pourrait donc réclamer des droits sur les terres de l'Atlantide, abandonnées depuis la nuit des temps, sinon celui même qui, le premier, dans les temps modernes, les avait effectivement découvertes et conquises ? Les terres de l'Atlantide sont, par conséquent, des *terres nouvelles* échappant à la juridiction de la couronne ainsi qu'à celle de Colomb. En ce sens, l'accentuation de la *nouveauté du Nouveau Monde*, que d'aucuns tiennent pour la caractéristique principale de la position gomarienne[25], non seulement ne contredit pas, mais éclaire la signification de l'identification de l'Amérique à l'Atlantide. Quand Gómara propose, dans sa dédicace à l'empereur, d'appeler les terres découvertes *Monde Nouveau*, il explique que ce monde « n'est pas tant [...] nouveau pour avoir été récemment découvert, que pour son immensité, étant presque aussi grand que l'ancien composé de l'Europe, de l'Afrique et de l'Asie[26] ». Mais, souligne toujours Gómara, l'Atlantide aussi était « plus grande que l'Afrique et l'Asie » : les deux manières de définir l'Amérique concourent donc à faire ressortir son étendue et sa nature continentale[27], ainsi qu'à accentuer l'importance de la découverte des Indes, considérée par Gómara comme « la chose la plus grande après la création du monde, à l'exception de l'incarnation et de la mort de celui qui le créa[28] ». Cette accentuation exagère aussi, inévitablement, les mérites de Cortés, qui, au moment d'annoncer à l'empereur la découverte et la colonisation d'une « terre nouvelle[29] », n'oublie pas de lui faire remarquer que « sa majesté césarienne » pourra retirer d'elle « davantage de rentes et de pouvoir que des terres qu'il [...] possède déjà au nom de Dieu notre Seigneur[30] ».

Mais il y a une autre signification de la définition de *Nouveau Monde* proposée par Gómara : « on peut encore l'appeler nouveau – ajoute-t-il – parce que toutes les choses qui s'y trouvent sont très différentes des nôtres[31] ». Sont différents les animaux, les plantes ; dans « *l'autre monde* » il y a même des « hommes de forme, taille, couleur nouvelles[32] ». Cependant, cette accentuation du caractère de *nouveauté* et de *différence* du Nouveau Monde par rapport à l'Ancien a des limites précises que Gómara prend soin de définir dès la dédicace à l'empereur : « toutefois – souligne-t-il – ces hommes sont comme nous, la couleur mise à part : car autrement ils seraient des bêtes ou des monstres et ne descendraient pas d'Adam, comme c'est le cas[33] ». La *nouveauté du Nouveau Monde* est ainsi

ramenée à de plus justes proportions : il ne s'agit plus d'une nouveauté absolue, contraire au postulat monogénique et rendant impossible toute justification juridique et religieuse de la conquête, mais plutôt d'une nouveauté partielle, qui n'exclut pas une origine adamique commune, même si Gómara ne se préoccupe pas de la démontrer par un recours à des généalogies bibliques. La *nouveauté du Nouveau Monde* est donc, en ce sens, un concept que Gómara laisse volontairement dans l'ambiguïté, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'univers biblique. Position médiane qu'illustre très bien l'assimilation de l'Amérique à l'Atlantide, ni explicitement contraire à l'Écriture ni dépendante de la sagesse biblique. Ce rapport instable du Nouveau Monde-Atlantide au monde biblique reflète au demeurant la façon dont Cortés cherche à légitimer juridiquement la conquête du Mexique. Si les éléments de *nouveauté* et d'*indépendance* que souligne l'assimilation à l'Atlantide permettent de dégager le terrain de tous les prétendus droits préétablis et de garantir par conséquent les mérites et les droits de celui qui avait découvert et conquis ces terres, la reconnaissance de l'origine adamique commune permet de donner à la conquête une justification religieuse, sans diminuer pour autant le rôle décisif et irremplaçable du *conquistador*. Seule l'hypothèse d'une descendance d'Adam permet à Cortés, de considérer, d'un côté, les Mexicains comme des pécheurs et des « gens barbares », qu'on peut accuser d'être « tous des sodomites » et de faire des sacrifices humains à leurs idoles, « chose horrible et abominable, digne d'être punie » ; et, de l'autre, comme des gens qui doivent « être instruits dans notre très sainte foi catholique, en détournant la dévotion, la foi et l'espérance qu'ils mettent dans leurs idoles vers la divine puissance de Dieu ». Mais comment accomplir ce dessein, pour la réalisation duquel, déclare Cortés à l'empereur, « il faut croire que non sans raison Dieu notre Seigneur a voulu que ces territoires fussent découverts au nom de Votre Altesse Royale » ? L'empereur devrait s'adresser au pape, suggère Cortés, afin que « sa Sainteté approuve et permette que les individus rebelles et mauvais, après avoir été réprimandés, puissent être punis et châtiés comme ennemis de notre sainte foi catholique ». Seulement si « on châtie et on effraie ceux qui s'avèrent être rebelles à la connaissance de la vérité », ces derniers « éviteront des maux et des dommages aussi grands que ceux qu'ils subissent étant assujettis au démon[34] ».

Le *conquistador*, plutôt que le missionnaire, est donc l'instrument de la conversion – fût-elle forcée – des païens d'Amérique au christianisme. La domination politique, que Cortés ne peut légitimement revendiquer, ne l'oublions pas, que si on présuppose la *nouveauté* du Nouveau Monde-Atlantide, devient l'instrument du pouvoir religieux dont Cortés demande à être investi. Mais cette requête, à son tour, présuppose, en partielle contradiction avec l'idée de *nouveauté*, l'origine adamique des Américains.

Si la manière dont Cortés, en 1519, tente de donner une justification juridico-religieuse à sa conquête – en revendiquant un droit de punition sur les infidèles en raison de leurs péchés et de leur résistance à l'Évangile – reprend les

arguments avancés quelques années plus tôt par Enciso[35], elle préfigure aussi, par certains aspects, ceux qui seront développés avec une tout autre finesse, trente ans plus tard, par Sepúlveda[36]. Ce n'est pas un hasard si Gómara, en conclusion de la première partie de son *Historia*, renvoie « quiconque voudrait trouver une justification de la [conquête des Indes] » à l'ouvrage « très docte » du « chroniqueur de l'empereur », assurant qu'il « y trouverait entière satisfaction[37] ». Mais il y a un autre aspect de la doctrine de Sepúlveda qui non seulement ne s'accorde pas avec la position de Gómara et de Cortés, mais en est l'exact opposé. Sepúlveda, comme on le verra[38], avant toute justification religieuse, fournit à la conquête une justification laïco-aristotélicienne qui s'appuie sur le droit des peuples civilisés de dominer sur les peuples « barbares », c'est-à-dire privés des attributs politiques définis par Aristote. Cette sorte de « barbarie » est, selon Cortés, tout à fait étrangère aux peuples mexicains. Dans le même passage où le *conquistador* appelle ceux-ci « des gens barbares » en raison de leur infidélité, il précise aussitôt qu'ils vivent « d'une manière plus politique et raisonnable que tous les autres peuples que l'on a rencontrés dans ces régions[39] ». C'est un thème sur lequel Cortés revient avec insistance : « parmi eux – écrit-il à l'empereur en 1522 – on trouve toute sorte de bonnes institutions et de capacités politiques [*policía*] ; il s'agit de gens d'une grande sagesse et prudence, auxquels même les meilleurs Africains ne peuvent être comparés[40] ». Et après avoir décrit en des termes fort élogieux la cité de Temixtitán, il souligne encore : « je ne dirai rien d'autre, sinon que dans son organisation et dans le comportement de ses habitants il y a quelque chose du style de vie de l'Espagne, avec une mesure et un ordre non moindres : et si l'on considère que ces gens sont des barbares fort éloignés de la connaissance de Dieu et de tout commerce avec les autres peuples doués de raison, il est chose admirable de constater combien ils sont [raisonnables] en toutes choses[41] ».

Certes, il y a dans cette reconnaissance de la part de Cortés des capacités politiques des Mexicains le reflet d'un état de choses indéniablement objectif : les populations soumises par Cortés présentaient une organisation politique beaucoup plus évoluée que toutes celles qui avaient été rencontrées depuis la découverte. Mais il suffit de voir la façon dont Sepúlveda arrive à refuser aux Mexicains même ces qualités politico-rationnelles en comparant leur empire à la société des abeilles et des termites[42], pour comprendre que le jugement de Cortés sur ces institutions est dicté avant tout par des préoccupations idéologiques. La recherche obsédante d'une légitimation de son pouvoir pousse le conquérant du Mexique à faire une autre tentative dans cette direction : ne pouvant pas le légitimer sur la base du *requerimiento* classique, pour prononcer lequel il fallait un mandat du Roi Catholique[43], Cortés pousse le chef aztèque lui-même, avec ses dignitaires, à se déclarer « vassaux de l'Empereur d'Espagne », promettant en échange à Moctezuma « de la part de l'Empereur et de la sienne propre, [...] qu'il resterait toujours roi et seigneur, et qu'il commanderait comme il l'avait fait jusqu'alors et même davantage[44] ».

En exaltant la légitimité du pouvoir de l'empereur aztèque, Cortés ne fait donc qu'exalter la légitimité du pouvoir qu'il a reçu de ses mains, en même temps que l'illégitimité de la résistance que lui opposent, contre la volonté de Moctezuma, ses sujets[45]. Il est déjà évident que la proposition de Gómara d'assimiler l'Amérique à l'Atlantide – régie par une ancienne et puissante monarchie – rendait plus aisée cette opération idéologique. Mais il y a aussi des motifs plus spécifiques. Tirant avantage d'une tradition religieuse mexicaine bien connue[46], Cortés en fait dériver l'offre d'allégeance de Moctezuma[47]. Et Gómara, pour sa part, s'occupe d'arranger la version donnée par Cortés de la déclaration de Moctezuma, de sorte qu'elle apparaisse non pas comme une superstition indigène dont Cortés profitait indignement, mais comme une tradition ayant un contenu de vérité, un « raisonnement » qui constituait une véritable justification de la soumission du Mexique à l'Espagne. « Nos ancêtres vinrent de terres lointaines – aurait déclaré l'empereur aztèque à ses sujets – et leur roi ou le chef qui les gouvernait s'en retourna à son lieu d'origine en disant qu'il leur enverrait quelqu'un pour les commander et gouverner, s'ils ne pouvaient venir eux-mêmes. Je tiens pour certain – aurait ajouté Moctezuma – que le roi que nous attendons depuis tant d'années est celui qui nous envoie maintenant ces Espagnols ici présents, puisqu'ils affirment que nous sommes parents et qu'ils ont depuis longtemps connaissance de notre existence[48] ». Cette dernière précision est éclairante : pour que la déclaration de Moctezuma corresponde à une véritable cession de droits, il est nécessaire qu'elle ne se fonde pas sur une erreur, et pour le prouver Gómara fait dire au roi aztèque que « depuis longtemps » les Espagnols auraient eu connaissance du Mexique[49]. Mais cette preuve tient seulement si l'on affirme, comme le fait Gómara, que les Européens connaissent depuis les temps les plus anciens le Nouveau Monde sous le nom d'Atlantide. Même si Gómara ne le souligne pas de façon explicite, il y a une parfaite concordance entre le discours de Moctezuma qu'il accrédite et la théorie de l'Atlantide. La tradition européenne et la tradition américaine se confirment réciproquement, concourant l'une et l'autre à la légitimation du pouvoir de Cortés sur la base de la prétendue soumission spontanée du légitime roi du Mexique au pouvoir de l'empereur.

Si le *requerimiento*, dans sa forme traditionnelle, supposait un droit préalable du Roi Catholique sur le Nouveau Monde – et c'est pour cet aspect que Gómara s'emploie à le ridiculiser[50] –, l'*autorequerimiento* (si on peut l'appeler ainsi) inventé par Cortés et défendu par Gómara, suppose une autonomie substantielle et une légitimité naturelle du royaume mexicain, sans pour autant exclure cette parenté originaire avec l'Ancien Monde qui seule rend possible l'inclusion de ce royaume dans l'empire catholique. Ces caractères – autonomie et non-exclusion d'une origine adamique commune – sont exactement ceux que Gómara veut projeter sur le Nouveau Monde à travers son assimilation à l'Atlantide platonicienne. En ajoutant à la reconnaissance des capacités et de la sagesse politique des Mexicains[51] les descriptions archiconnues de la richesse, de l'étendue et de la

puissance du royaume aztèque qui caractérisent les relations de Cortés et, à leur suite, l'œuvre de Gómara[52], on aura un tableau de la civilisation mexicaine tout à fait en accord avec les caractéristiques du grand, riche et puissant royaume de l'Atlantide dans le dialogue platonicien. Si l'on considère en outre que l'exaltation de la richesse[53] et de l'étendue[54] de l'Atlantide-Nouveau Monde accroît la dette de la couronne envers Cortés en même temps que l'emphatisation de la puissance militaire des Mexicains fait ressortir le caractère providentiel de la victoire remportée par la petite troupe des *conquistadores*[55], force est de reconnaître que l'identification proposée par Gómara est un choix avisé, tout à fait en accord avec les descriptions de Cortés et avec les buts que celles-ci poursuivaient.

Encore une fois, ce serait généraliser de façon arbitraire si on tirait de ce que nous avons dit la conclusion que la thèse sur l'Amérique-Atlantide représentait, en Espagne, un point de vue hostile à la couronne. Cette généralisation serait immédiatement démentie par le fait que, pas plus de trois ans après la publication de l'ouvrage de Gómara, Agustín de Zarate, fidèle fonctionnaire de la couronne qui avait séjourné longtemps au Pérou à la suite du vice-roi Blasco Nuñez Vela, avec la charge de *contador de mercedes*, ouvre son *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú*, par une déclaration où il propose à son tour d'appliquer au Nouveau Monde la narration platonicienne à propos de l'Atlantide[56]. Il peut paraître étrange qu'un défenseur notoire de la cause royale, ouvertement hostile à la rébellion pizarriste, soutienne la même théorie que Gómara, et en contradiction avec l'interprétation de l'idéologie gomarienne que nous avons tentée jusqu'ici. Mais un examen plus attentif permet de voir que Zarate, tout en appliquant le mythe de l'Atlantide au Nouveau Monde, modifie de manière substantielle la théorie de Gómara en lui prêtant une signification politique de signe opposé. Un premier indice de ce changement de perspective est le fait que le récit de l'Atlantide est évoqué pour répondre au « doute qui nous assaille quand nous recherchons par quelle voie ont pu rejoindre les provinces du Pérou les populations qui y habitent depuis les temps anciens[57] ». Pour Gómara, défenseur d'une complète identité entre l'Amérique et l'Atlantide, pareil doute n'a pas lieu d'être : la recherche de l'origine des Américains ne va pas au-delà du constat qu'ils sont *atlantiques*. Et même, cette identification est proposée pour contrer toute théorie qui défendrait la *provenance* du Nouveau Monde de l'Ancien. Pour Zarate, au contraire, l'Atlantide ne s'identifie pas au Nouveau Monde, mais constitue plutôt un ancien raccord terrestre entre les deux mondes, disparu à la suite du Déluge. L'île Atlantique, selon Zarate, se serait étendue « depuis le détroit de Gibraltar » jusqu'au « grand golfe » du Mexique. Les autres « îles » dont parle Platon seraient Hispaniola et Cuba, et la « terre ferme » qui se serait trouvée, toujours selon le philosophe grec, au-delà, correspondrait justement à celle que l'on appelle encore aujourd'hui *Tierra Firme*, c'est-à-dire le continent américain[58]. Si telle est donc l'ancienne configuration terrestre qu'on peut déduire du témoignage platonicien, il n'y a plus lieu de douter que « par cette voie aient pu passer vers le Pérou de nombreuses populations, aussi bien

par la grande île Atlantique que par les autres îles [...], de même que par la terre ferme[59] ». Ainsi interprété, le mythe de l'Atlantide sert à prouver non pas l'*indépendance* du Nouveau Monde, mais bien sa *dépendance* vis-à-vis de l'Ancien et la possibilité géographique d'une *dérivation* originaire de ses populations du monde antique. Un résultat opposé à celui auquel avait abouti Gómara, et qui reflète fidèlement l'opposition entre le point de vue du *conquistador,* exprimé par Gómara, et celui de la couronne, exprimé par Zarate. Ce dernier, en effet, n'entend pas se servir du mythe pour affirmer la légitimité naturelle du pouvoir indigène, mais se préoccupe au contraire de souligner le caractère illégitime et tyrannique de la domination des *Incas*[60]. La légitimité du pouvoir de Pizarro ne découle donc pas d'une cession de droits de la part des autorités indigènes, mais de la charge de gouverneur que lui avait conférée le roi d'Espagne. À son tour, la légitimité de cette investiture était garantie, selon le traité de Zarate, par la formule du *requerimiento* : c'est-à-dire l'origine adamique commune , le pouvoir de saint Pierre sur l'humanité tout entière, la transmission de ce pouvoir, par l'entremise du pape, à l'empereur[61].

Vue comme une passerelle à la manière de Zarate, l'Atlantide sert désormais à fournir un fondement historique (l'ancienne transmigration de l'Ancien au Nouveau Monde) à cette argumentation juridique, et en même temps, à jeter une lumière d'impiété sur la prétention de l'*Inca* Atahualpa d'opposer à la *dépendance* vis-à-vis des Espagnols déclarée par le *requerimiento,* une *indépendance* qui a ses fondements dans la conviction erronée d'une origine *autochtone* de son peuple et, en conséquence, de son autonomie juridique[62].

La mutation de sens politique de la théorie de l'Atlantide n'exclut pas, toutefois, une récupération de la part de Zarate d'aspects déjà présents dans l'œuvre de Gómara. En particulier, l'Atlantide lui sert à projeter sur le Pérou une lumière de magnificence et de richesse non inférieures à celles décrites par Gómara pour le Mexique. La non-identification de l'Amérique à l'Atlantide ne l'empêche pas d'attribuer aux Péruviens les qualités des Atlantides : en effet, après avoir rappelé les « choses mémorables concernant les coutumes et les richesses de cette île [Atlantide] » rapportées par Platon, il n'hésite pas à affirmer que « beaucoup de ces coutumes et de ces cérémonies se conservent aujourd'hui dans les provinces du Pérou[63] ». Affirmation qui sera suivie, dans le texte de Zarate, de nombreux passages où est exaltée la civilisation indigène : par exemple, devant la magnificence et l'habileté architectonique des célèbres routes andines, Zarate en arrive à la conclusion qu'« aucune des œuvres que les auteurs antiques comptaient parmi les sept les plus merveilleuses du monde n'avait demandé autant de peine, de travail et de dépense que celles-ci ». Et devant la *policía y cultura* que l'on rencontre dans l'état péruvien, il ne peut s'empêcher d'écrire « qu'il semblait chose impossible qu'un peuple aussi barbare et illettré pût être gouverné avec autant de sagesse et d'ordre » et qu'il fît preuve de « tant d'obéissance et d'amour » envers ces *Incas* que pourtant il avait définis lui-même, juste avant, comme des tyrans[64].

La nouvelle signification politique que prend la théorie de l'Atlantide dans la

version de Zarate s'éclairera encore davantage lorsqu'elle sera reprise et développée dans l'ouvrage présenté par Pedro Sarmiento de Gamboa à Philippe II sur commande du vice-roi du Pérou Francisco de Toledo[65]. Dans cet ouvrage écrit pour démontrer le caractère *tyrannique* de la dynastie *Inca*[66] – et donc pour des motifs opposés à ceux qui avaient inspiré l'ouvrage de Gómara – l'Atlantide a ouvertement la fonction de garantir *a priori* les droits de la couronne espagnole sur les terres récemment découvertes. L'affirmation que l'Atlantide « est la terre de ces Indes occidentales de Castille, ou tout au moins une de ses parties[67] » ne comporte pas, pour son auteur, un éloignement du Nouveau Monde par rapport à l'univers biblique : bien au contraire, elle est avancée justement pour l'ancrer encore davantage dans l'histoire sacrée. Si les trois parties de l'Ancien Monde furent peuplées par les trois fils de Noé, se demande Gamboa, qui donc peupla la quatrième partie ? Sa réponse est basée exactement sur la fonction d'antique passerelle terrestre que l'Atlantide avait remplie avant d'être submergée : « qui peut douter du fait – écrit Gamboa – que [l'Atlantide] étant si proche de l'Espagne [...] qu'une planche en guise de pont eût suffit pour passer de l'île en Espagne, [la première] a été peuplée par ceux-là mêmes qui avaient peuplé l'Espagne, Tubar [*sic*] et ses descendants [...][68] » ?

On a déjà vu que ce premier peuplement comporte, par voie d'héritage, un droit de la couronne de Castille sur le Nouveau Monde[69]. Une fois assuré ce résultat, Gamboa peut donc tirer de la théorie sur l'Atlantide une *exaltation de l'ancienne civilisation du Pérou* qui en même temps ne porte point ombrage aux droits espagnols. « Les habitants des riches et très puissants royaumes du Pérou et des provinces voisines – écrit Gamboa – furent des Atlantides, dérivés de ces premiers Chaldéens ou Mésopotamiens qui ont peuplé le monde[70] ». Mais il n'hésite pas à aller encore plus loin dans cette direction, désirant garantir une origine tout aussi noble à la civilisation américaine dans son ensemble. Se basant sur les témoignages de Strabon, Solin, Dante et du « noble historien valencien » Pero Antón Beuter[71], Gamboa formule l'hypothèse que le fondateur de l'ancienne civilisation de l'actuelle *Nueva España* soit Ulysse lui-même : « les habitants de cette terre ont le port, la coiffure et l'habit à la grecque de la nation d'Ulysse, utilisent beaucoup de vocables grecs et possédaient des lettres grecques [...] et ils appellent Dieu *Theos*, qui est un mot grec[72] ». Grecs et Atlantides, les deux grands peuples très civilisés que le récit platonicien montre dans leur affrontement ancien, se trouvent ainsi être les matrices des deux plus grandes vice-royautés que possédait le roi d'Espagne dans le Nouveau Monde. Mais c'est l'Atlantide qui, en tant que passerelle, permet que cette possession soit juridiquement fondée dès ces temps reculés.

3- Montaigne : de l'Atlantide au Nouveau Monde

La signification qui, dès sa première apparition dans les milieux de la Renaissance italienne, se rattachait à l'usage du mythe platonicien appliqué au

Nouveau Monde, à savoir la revendication d'*autonomie* des terres découvertes à l'égard du monde biblique (qui n'allait pas, toutefois, jusqu'à une prise de position anti-biblique), subit donc dans le milieu espagnol une sorte de radicalisation, d'un côté, et de scission de l'autre. Émergent deux interprétations différentes, et par certains côtés opposées, du mythe platonicien, et certains aspects jusqu'alors peu soulignés seront plus particulièrement mis en relief. Le sens du mythe semble presque changer de signe, selon que cette île est envisagée comme une terre anciennement placée entre l'Amérique et l'Europe, ou bien directement identifiée au continent américain (ou à une de ses parties). Dans le premier cas, l'Atlantide peut servir à relier deux mondes qui, autrement, apparaîtraient disjoints ; dans le second, elle constitue au contraire un instrument pour souligner la nature géographiquement et historiquement autonome du Nouveau Monde. On a vu que ce dernier aspect a été développé notamment par Gómara, et nous avons cherché à mettre en lumière les racines idéologiques de ce choix en liaison avec les problèmes historiques spécifiques de la *conquista* espagnole. Nous l'avons fait non seulement pour éclaircir la signification historique de l'image du Nouveau Monde proposée par le chroniqueur espagnol, mais aussi et surtout pour éclairer les rapports existant entre l'ouvrage de Gómara et les *Essais* de Montaigne. On sait en effet que l'*Hispania victrix* constitue la source de loin la plus importante des passages « américains » de Montaigne[73], et en particulier de celui qui concerne l'assimilation de l'Amérique à l'Atlantide[74]. Mais cette constatation, à savoir qu'un auteur espagnol est la source, non seulement pour ce qui est des *faits,* mais aussi, dans une large mesure, pour ce qui est de leur *présentation*, des considérations de Montaigne sur le Nouveau Monde, indéniablement hostiles à la *conquista* espagnole, crée un évident embarras interprétatif. Et puisqu'il n'est pas possible de nier le caractère anti-espagnol de la dénonciation de Montaigne, on est allé jusqu'à attribuer déjà à Gómara l'intention de condamner les « atrocités de la conquête », tout en étant obligé d'admettre le caractère « exceptionnellement elliptique », c'est-à-dire impossible à démontrer, de cette condamnation[75]. Interprétation qui, de l'aveu de ses propres adeptes, est en contradiction, d'une part, avec « la facilité avec laquelle [Gómara] admet [...] les jugements sommaires des Oviedo et autres *conquistadores* sur la barbarie quasi animale de nombreux peuples d'Amérique[76] » – et, pourrait-on ajouter, avec le renvoi à Sepúlveda et à sa justification de la *conquista,* ou avec la comparaison entre Américains et Chamites[77] –, et de l'autre, avec le jugement de Montaigne lui-même sur ses sources espagnoles, dont il dit, après avoir rapporté les atrocités des *conquistadores* : « Nous tenons d'eux-mêmes ces narrations, car ils ne les avouent pas seulement, ils s'en vantent et les prêchent. Serait-ce pour témoignage de leur injustice ? ou zèle envers la religion [78] » ? En réalité, Montaigne a très bien saisi l'esprit apologétique avec lequel Gómara – sa principale source d'informations – avait abordé la *conquista* (ce qui n'exclut pas une certaine dépréciation des autres *conquistadores* pour mieux faire ressortir la grandeur de Cortés). C'est seulement si on tient compte de cette conscience, que l'on peut

appréhender dans toute sa complexité le rapport que Montaigne entretient avec l'auteur espagnol. D'un côté, les arguments contre l'extension des droits de la couronne avancés par Gómara en faveur de Cortés, deviennent, dans l'usage qu'en fait Montaigne, de simples critiques de la légitimité de l'empire hispano-américain dans son ensemble : usage qui était encouragé par l'interdiction qui avait frappé en Espagne, dès 1553, l'œuvre de Gómara, mais aussi par l'exemple d'une tactique déjà employée par les milieux français (en particulier huguenots) les plus intéressés à combattre l'Espagne dans le domaine colonial[79]. Mais, de l'autre, Montaigne ne manque pas de faire porter sa dénonciation également sur la conduite des *conquistadores*, allant même jusqu'à retourner contre eux et leurs prétendus droits l'argumentation de Gómara, qui dès lors assume une signification et implique des conséquences tout à fait étrangères aux intentions de l'apologiste de Cortés. Et c'est précisément de ce *retournement contre Gómara de la position gomarienne* que procèdent les développements les plus originaux et les plus typiques de la thématique américaine chez Montaigne.

La *position gomarienne* que ce dernier maintient dans ses pages « américaines », tourne autour des deux axes interprétatifs proposés par le chroniqueur de Cortés : l'identification de l'Amérique à l'Atlantide et l'affirmation de la *nouveauté du Nouveau Monde*.

Pour commencer par le premier terme, il est significatif que Montaigne, lorsqu'il pose le problème de l'identité historique du Nouveau Monde, passe entièrement sous silence toutes les thèses de caractère biblique sur l'origine des Américains avancées à son époque tant par les catholiques que par les protestants. Une telle préoccupation de reconduire le Nouveau Monde dans l'enclos de l'histoire sacrée est étrangère à la perspective de Montaigne, et les tentatives faites en ce sens ne lui paraissent pas dignes, à l'évidence, d'une considération rationnelle. Le fait d'avoir choisi uniquement l'hypothèse d'une identification de l'Amérique à l'Atlantide (en même temps que la possibilité d'une identification, de sens analogue, aux îles anciennement découvertes par les Carthaginois)[80] représente, d'une part, une reconnaissance de la respectabilité rationnelle de l'hypothèse sur l'Atlantide, mais, de l'autre, implique également un choix clair en faveur de l'autonomie du monde américain à l'égard du monde biblique. En ce sens, il existe une volonté commune, chez Gómara et Montaigne, de trancher les liens *a priori* entre l'Ancien et le Nouveau Monde qui découleraient du rattachement de ce dernier au contexte biblique. En fait foi la critique, que Montaigne emprunte presque littéralement à Gómara, de la formule du *requerimiento*[81], qui fondait sa prétendue validité justement sur ces liens *a priori*. Cependant, l'écrivain français ne se limite pas à récupérer le contenu polémique contre les prétendus droits américains de la couronne d'Espagne implicite dans la thèse gomarienne, il parvient même, on l'a vu, à retourner contre Gómara les conséquences de cette identification. Chez Montaigne, comme chez Gómara, l'association à l'Atlantide projette sur l'Amérique une lumière de civilisation. Ses habitants – écrit Montaigne – ne sont pas inférieurs à nous « en clarté d'esprit

naturelle et en pertinence » comme le montrent « la plus part de leurs réponses [parmi lesquelles celle contre la légitimité du *requerimiento*] et des négociations faites avec eux » ; de même que « l'épouvantable magnificence des villes de Cusco et de Mexico », d'autres choses fastueuses commes les jardin d'or de Moctezuma et « la beauté de leurs ouvrages en pierrerie, en plume, en coton, en peinture, montrent qu'ils ne nous cédaient non plus en l'industrie[82] ». Mais c'est justement de cette exaltation de la *civilisation* américaine (motif récurrent de l'essai « Des Coches »), que dérive pour Montaigne la condamnation des conséquences barbares et destructrices de l'action des *conquistadores* : « Tant de villes rasées, tant de nations exterminées, tant de millions de peuples passés au fil de l'épée, et la plus riche et belle partie du monde bouleversée pour la négociation des perles et du poivre[83] » ! Mais la condamnation des *conquistadores* ne s'arrête pas là : elle investit de façon encore plus directe les arguments qu'avait utilisés Gómara pour en légitimer l'action. Un de ces arguments consistait à relier les droits de Cortés aux *mérites* acquis par ce dernier avec sa conquête, mérites que la comparaison avec l'Atlantide avait contribué à accentuer. Or Montaigne, en utilisant précisément l'éclat de civilisation et de noblesse que projetait sur l'Amérique la comparaison avec l'Atlantide, oppose à l'argumentation de sa « source » espagnole justement la thèse – développée à plusieurs reprises – que la conquête espagnole avait été une entreprise *dénuée de mérite*. Dans le succès des Espagnols, « si vilement victorieu[x][84] », Montaigne voit, non pas – comme Gómara – une démonstration de leur supériorité et de leur vaillance, mais au contraire une confirmation du principe selon lequel « les plus vaillants sont parfois les plus infortunés[85] ». En effet, alors que les *mécaniques victoires*[86] des Espagnols peuvent s'expliquer par des facteurs purement extérieurs et occasionnels tels que la possession des chevaux et des armes à feu, la défaite des Américains plonge ses racines précisément dans leur supériorité morale et civile : « quant à la dévotion, observance des lois, bonté, libéralité, loyauté, franchise – observe Montaigne – il nous a bien servis de n'en avoir tant qu'eux ; ils se sont perdus par cet avantage, et vendus, et trahis eux-mêmes[87] ». Mais si une entreprise comme celle des *conquistadores* (Cortés inclus) ne peut être légitimée sur la base des mérites acquis, étant le fruit de « trahison, luxure, avarice et [...] toute sorte d'inhumanité et de cruauté[88] », elle peut l'être encore moins par l'hypothèse d'un dessein providentiel, comme avait tenté de le faire Gómara. Si dessein providentiel il y a, ce n'est pas celui qui a porté à la conquête, mais plutôt celui qui a empêché les Espagnols d'en tirer les profits désirés : « Dieu a méritoirement permis que ces grands pillages se soient absorbés par la mer en les transportant, ou par les guerres intestines de quoi ils se sont entremangés entre eux, et la plupart s'enterrent sur les lieux, sans aucun fruit de leur victoire[89] ».

Après avoir ainsi exploité la suggestion du rapport Amérique-Atlantide en la retournant contre Gómara, Montaigne souligne de manière plus explicite sa distance vis-à-vis de l'auteur espagnol en écartant, au bout du compte, et après l'avoir discutée, la possibilité même de donner aux terres d'outre-mer une iden-

tité historique de ce genre.

À cette fin, Montaigne reprend des critiques qui avaient déjà été formulées dans les milieux protestants français, car, comme cela a été démontré depuis longtemps, la source directe de la page des *Essais* sur l'Atlantide n'est pas le texte de Gómara, mais la critique adressée à ce dernier par le huguenot Chauveton[90]. Reprenant à la lettre Chauveton, Montaigne observe donc qu'« il n'y a pas grande apparence que cette île soit ce monde nouveau que nous venons de découvrir », car tout d'abord l'Atlantide touchait presque l'Espagne et il est impossible que le Déluge l'ait éloignée autant ; et en deuxième lieu, « les navigations des modernes ont déjà presque découvert que [l'Amérique] ce n'est point une île, mais une terre ferme et continente avec l'Inde orientale d'un côté, et avec les terres qui sont sous les deux pôles d'autre part ; ou, si elle en est séparée, que c'est d'un si petit détroit et intervalle qu'elle ne mérite pas d'être nommée île pour cela[91] ». Ces critiques ne se justifient que si elles visent une affirmation de complète identité entre le Nouveau Monde et l'*île* dont parle Platon, identité que même Gómara n'a jamais soutenue de façon aussi univoque, se bornant à dire, plus généralement, que « les Indes sont l'*île* et la *terre ferme* de Platon[92] », rendant caduques par avance, du moins en partie, les objections du huguenot français. Mais si l'intention de Chauveton est, comme il semble, d'entrer en polémique directe avec l'auteur espagnol (il déclare en effet vouloir formuler ses critiques contre l'hypothèse de l'Atlantide « même si Gómara dit qu'il n'y a plus lieu d'en douter ou d'en discuter[93] »), on comprend alors que, pour mieux l'atteindre, il attribue à la théorie de Gómara une configuration mieux définie, qui d'ailleurs avait trouvé des partisans dans les années suivant la publication de l'*Hispania Victrix*[94]. Il est difficile de prêter à Montaigne une intention analogue[95] : non seulement il ne nomme pas l'auteur espagnol, mais il présente l'hypothèse sur l'Atlantide presque comme un moment, ensuite dépassé, de sa propre réflexion. Il semblerait plutôt que Montaigne, en faisant siennes les critiques de Chauveton et en passant sous silence la possibilité de concevoir l'Atlantide exclusivement comme une terre interposée entre l'Europe et le continent américain, veuille montrer que même les tentatives les plus raisonnables visant à donner une identité historique aux terres découvertes à partir des « témoignages de l'Antiquité », sont vouées à l'échec. Aussi bien le témoignage de Platon que celui d'Aristote sur l'île anciennement découverte par les Carthaginois, révèlent leur insuffisance déjà en ceci qu'ils réduisent les terres récemment découvertes au rang d'*îles*. Ce qui a été découvert dans notre siècle, écrit Montaigne, c'est « une grandeur infinie de terre ferme, *non pas une île ou une contrée particulière*, mais une partie égale à peu près en grandeur à celle que nous connaissons[96] ». Il s'agit donc véritablement d'un « autre monde » (d'« un pays infini[97] ») que les Anciens ignoraient : donc un *monde nouveau*. Montaigne parvient ainsi, en faisant sienne la critique de Chauveton, à embrasser le *deuxième terme de la position gomarienne*. Cependant, le fait d'avoir abandonné le premier terme, qui chez Gómara cohabitait avec le deuxième, modifie naturelle-

ment le sens de celui-ci, car tout le poids de la crédibilité rationnelle se déplace sur lui. Toutes les limites que Gómara avait posées au concept de *nouveauté du Nouveau Monde* s'effacent, et l'idée de nouveauté prend sa signification la plus pleine et radicale. « Notre monde vient d'en trouver un autre [...] – écrit Montaigne – non moins grand, plein et membru que lui, toutefois si *nouveau* et si *enfant* qu'on lui apprend encore son a, b, c [98] ». L'Amérique est donc un monde *nouveau*, tout d'abord, parce que c'est un monde *enfant*. C'est en effet au degré de développement des arts que l'on juge, selon Montaigne, l'âge d'un peuple : et si Lucrèce trouvait jeune son siècle parce que les arts y étaient encore dans une phase de développement[99], ne doit-on pas considérer plus qu'« enfant » un monde comme l'Amérique qui « il n'y a pas cinquante ans [...] ne savait ni lettres, ni poids, ni mesure, ni vêtements, ni blés, ni vignes [100] ». Mais, face à l'enfance de l'Amérique, ressortent de façon encore plus évidente, pour les Européens, la « faiblesse et décadence » de l'Ancien Monde et l'approche de sa fin. Si bien que, selon l'ordre naturel des choses, on peut prévoir que « cet autre monde ne fera qu'entrer en lumière quand le nôtre en sortira. L'univers tombera en paralysie ; l'un membre sera perclus, l'autre en vigueur [101] ». Selon l'ordre naturel des choses : mais le comportement des hommes peut très bien ne pas respecter cet ordre, et c'est cela qui caractérise, selon Montaigne, la conquête espagnole. L'Ancien Monde – dans ce cas l'Espagne – au lieu de favoriser le développement du monde plus jeune, a cherché par tous les moyens à l'étouffer, allant jusqu'à commettre un véritable *infanticide* : « Bien crains-je – ajoute Montaigne juste après avoir qualifié le Nouveau Monde de monde "enfant" – que nous aurons bien fort hâté sa déclinaison et sa ruine par notre contagion, et que nous lui aurons bien cher vendu nos opinions et nos arts [102] ». Insister sur la nouveauté du Nouveau Monde pour souligner sa jeunesse – Montaigne définit les indigènes brésiliens *viri a diis recentes*[103], sans se soucier, d'ailleurs, de concilier cette définition de Sénèque avec le postulat monogénique – n'est donc pas seulement une façon de souligner et, dans un sens, d'expliquer l'arriération technique des Américains ; c'est aussi un expédient pour dénoncer les effets fatalement destructeurs et contraires à l'ordre naturel de la politique coloniale espagnole. Si la *conquista* a été un infanticide, les premiers responsables en sont les *conquistadores*. En ce sens, le concept de nouveauté du Nouveau Monde, emprunté à Gómara, se retourne contre ceux-là mêmes que le chroniqueur de Cortés entendait défendre.

Mais la *nouveauté du Nouveau Monde* signifie, pour Montaigne, également autre chose. Dire que l'Amérique est un « nouveau monde », un « autre monde », revient à dire que le nôtre, l'Ancien Monde, n'est pas unique, et que peut-être le monde récemment découvert n'épuise pas non plus la série des mondes : « qui nous répond si c'est le dernier de ses frères, puisque les Démons, les Sybilles et nous, avons ignoré celui-ci jusqu'asture[104] » ? La découverte d'un « nouveau monde » constitue donc pour Montaigne une sorte de preuve expérimentale de la théorie épicurienne de la *pluralité des mondes*. Il n'est pas besoin de souligner

à quel point, dans cette acception, la *nouveauté du Nouveau Monde* selon Montaigne, désormais fort éloignée de la perspective monogénique de la Bible et même en contradiction avec elle, se différencie du concept gomarien. Il suffit de rappeler que l'auteur espagnol, afin d'éviter toute interprétation contraire à la Bible, avait éprouvé le besoin de préciser que l'expression *nouveau monde* dont il faisait usage ne comportait pas une adhésion aux fausses élucubrations des philosophes païens sur la pluralité des mondes, mais plutôt leur condamnation[105].

Il est important, en revanche, de s'attarder sur les conséquences que Montaigne tire de la mise en œuvre de la théorie de la pluralité des mondes. « Je me suis souvent émerveillé de voir, en une très grande distance de lieux et de temps, les rencontres d'un grand nombre d'opinions populaires, monstrueuses et des mœurs et créances sauvages, et qui, par aucun biais, ne semblent tenir à notre naturel discours[106] ». Il s'agit du problème des *similitudes* et *conformités* relevées entre l'Ancien et le Nouveau Monde, déjà affronté et résolu, comme nous l'avons vu, par Garimberto[107]. Mais la question abordée par Montaigne n'est pas ici celle des « conformités » dans le domaine des conduites qui peuvent avoir une explication naturelle (manger, se donner des structures politiques, avoir les mêmes pratiques idolâtres) : sur ce terrain, il n'est pas étonnant que Montaigne, à l'instar de Garimberto, fasse appel à l'œuvre uniforme de la nature. La question abordée par Montaigne est celle des « conformités » concernant des coutumes et des croyances *non naturelles*, ou, selon la définition de Garimberto, « artificielles », au sujet desquelles l'auteur italien avait dû admettre la possibilité d'un « transport » d'un continent à l'autre, avançant à cette fin l'hypothèse d'une ancienne liaison terrestre, l'Atlantide. Le fait d'avoir su éviter cette concession à une théorie de la *propagation* nous donne la mesure de la plus grande radicalité du philosophe français vis-à-vis de son prédécesseur italien, dont il était proche par certains côtés. C'est au sujet de ces conformités de croyances non naturelles, en effet, que Montaigne évoque la théorie épicurienne de la pluralité des mondes : « Epicurus – écrit-il – [dit] qu'en même temps que les choses sont ici comme nous les voyons, elles sont toutes pareilles, et en même façon, en plusieurs autres mondes. Ce qu'il eût dit plus assurément, s'il eût vu les similitudes et convenances de ce nouveau monde des Indes Occidentales avec le nôtre, présent et passé, en si étranges exemples[108] ». Dans le Nouveau Monde, rappelle Montaigne, « on [...] trouve des nations n'ayant, que nous sachions, ouï nouvelles de nous », et qui pourtant présentent des ressemblances avec nous jusqu'« en noms, en accidents et en mille autres choses » : dans quelques régions « la circoncision était en crédit » ; en d'autres « nos croix étaient en diverses façons en crédit » ; certaines populations pratiquaient « l'usage des mitres [et] le célibat des prêtres », et encore, on y trouvait « la façon aux prêtres d'user en officiant de langue particulière et non vulgaire » ; et en outre la croyance au Déluge, « la persuasion du jour du jugement », la « créance d'un seul premier homme, père de tous les peuples » et d'autres innombrables croyances communes avec notre religion[109]. Il s'agit, on le voit, de ces « affinités » que les partisans de la

théorie bibliogénique n'ont pas manqué – et ne manqueront pas – d'exploiter comme pièces à conviction de leurs thèses. Or, à partir de ces mêmes « affinités », Montaigne parvient à une solution opposée. La référence à la « pluralité des mondes » lui permet de rendre compte des similitudes de coutumes et croyances entre les deux mondes en ayant recours à un principe, quel qu'il soit, qui agit uniformément dans les diverses contrées géographiques, mais de manière absolument autonome et parallèle[110]. Certes, il n'est pas question de réduire cette position à un polygénisme explicite, mais il est indéniable que, grâce à elle, Montaigne interdit toute possibilité de démontrer rationnellement la théorie monogénique fondée sur les affinités relevées entre Ancien et Nouveau Monde, puisque celles-ci ne peuvent plus fonctionner comme indices d'une provenance. Cela suffit à faire s'effondrer les présupposés de toutes ces conceptions juridiques qui, à partir de généalogies visant à intégrer les Américains dans le contexte biblique, cherchaient à attribuer aux Européens – ou, plus souvent, à une nation particulière de l'Ancien Monde – un droit sur le Nouveau Monde précédant la découverte. La critique adressée à la formule juridique du *requerimiento*, qui présupposait précisément un droit *a priori*, trouve son pendant théorique, non seulement dans l'identification Amérique-Atlantide, mais également dans cet aspect du concept de *nouveauté du Nouveau Monde*.

Mais si les analogies entre les deux mondes sont ramenées et expliquées par Montaigne dans la perspective d'une *nouveauté* fortement proclamée du second, les *différences* que les coutumes américaines présentent par rapport aux européennes n'en contribuent pas moins à renforcer cette perspective. En effet beaucoup des coutumes que les Européens ont pu observer chez les populations du Nouveau Monde apparaissent tout à fait nouvelles, surprenantes et très différentes des nôtres . Accumulées les unes à côté des autres dans l'essai « De la coutume[111] », elles produisent un effet kaléidoscopique en présence duquel Montaigne peut affirmer « que ne tombe en l'imagination humaine aucune fantaisie si forcenée qui ne rencontre l'exemple de quelque usage public[112] ». Le Nouveau Monde nous montre « combien le monde est plus ample et plus divers que ni les anciens, ni nous ne pénétrons[113] » ; et en même temps, nous fait entrevoir la possibilité d'autres nouveautés, presque inépuisables : « Si nous voyons autant du monde comme nous n'en voyons pas, nous apercevrions, comme il est à croire, une perpétuelle multiplication et vicissitude de formes[114] ».

La *nouveauté*, la *diversité* des coutumes est donc une dimension naturelle de l'esprit humain que l'élargissement des horizons géographiques a contribué à mettre en lumière. Prendre conscience de cette dimension, signifie reconnaître que « la raison humaine est une teinture infuse environ de pareil poids à toutes nos opinions et mœurs, de quelque forme qu'elles soient : infinie en matière, infinie en diversité[115] ».

L'acceptation d'un tel principe, qui établit la légitimité de la diversité et l'équivalence des coutumes les plus « difformes », rend vaine toute prétention de porter un jugement sur les coutumes des autres peuples à la lumière des nôtres,

en les reléguant dans la sphère de la monstruosité ou du péché du seul fait qu'elles diffèrent de nos modèles de comportement. On arrive ainsi au réquisitoire de Montaigne contre le concept de barbarie, prononcé sous l'influence de la nouveauté du spectacle qu'offraient les coutumes brésiliennes : « Or je trouve [...] qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation [...] sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage ; comme de vrai, il semble que nous n'avons autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du pays où nous sommes. Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, parfait et accompli usage de toutes choses[116] ». De la sorte, en partant de l'analyse des *diversités* de coutumes et en les rattachant au concept de nouveauté du Nouveau Monde, Montaigne parvient à développer la critique des théories justifiant la domination européenne (ou, pour mieux dire, espagnole) sur le Nouveau Monde, critique amorcée à partir du problème des *affinités* et excluant toute possibilité de démontrer la provenance des Américains à partir de la souche biblique. Car il ne suffisait pas d'exclure la possibilité de revendiquer des droits *a priori* sur le Nouveau Monde : Gómara l'avait déjà fait, sauf à justifier ensuite la conquête de Cortés en faisant appel à la « barbarie » des Mexicains et à la nécessité de la punir[117]. Montaigne, reprenant le procédé utilisé pour le théme de l'Amérique-Atlantide, parvient maintenant à retourner contre Gómara lui-même les conséquences radicales qu'il tire du concept de nouveauté du Nouveau Monde, d'origine gomarienne.

Sont rangées en effet dans la catégorie de « barbarie » critiquée par Montaigne, toutes ces théories qui justifiaient la guerre contre les *indios* et leur assujettissement au motif de leur « difformité » – qu'on appelait justement « barbarie » – par rapport aux canons de la religion et de la politique européennes : « difformité » dont les aspects caractéristiques et emblématiques étaient les « péchés » d'*idolâtrie*, d'*anthropophagie* et de *guerre perpétuelle* qu'on reprochait aux Américains. Montaigne cherche à retirer tout fondement à ce type d'argumentation juridique en montrant que les « difformités » des Américains ne peuvent être définies comme « barbares » ni au sens où elles s'écarteraient du comportement commun des hommes, puisque d'autres peuples présentent les mêmes « difformités », ni au sens où elles s'écarteraient du comportement des peuples les plus civilisés, puisque les Européens montrent qu'ils sont tout aussi barbares[118]. Devant ces « exemples d'horrible cruauté » que sont les *pratiques idolâtres* des Mexicains – exemples tirés justement de Gómara[119] –, au lieu de se répandre comme celui-ci en accusations de « barbarie », Montaigne observe que « penser gratifier au Ciel et à la nature par notre massacre et homicide » est une opinion, bien que fausse, « qui fut universellement embrassée en toutes religions », comme le montre, « du temps de nos pères », le sacrifice de six cents jeunes hommes grecs accompli par Amurat pour expiation des fautes de son père[120]. Pour ce qui est des guerres intestines des Américains, alléguées souvent comme preuve de leur nature déraisonnable et comme justification de l'imposition de la *pax christiana*, Montaigne n'hésite pas à déclarer que « leur guerre est

toute noble et généreuse, et a autant d'excuse et de beauté que cette maladie humaine en peut recevoir[121] ». Et le *cannibalisme*, qui avait toujours constitué l'argument majeur pour justifier les diverses mesures punitives contre les Indiens – de la guerre à l'esclavage – n'autorise pas davantage les Européens, selon Montaigne, à opposer leur « civilisation » à la « barbarie » américaine : « Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à déchirer par tourments et par gênes un corps encore plein de sentiment, le faire rôtir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons [...] vu de fraîche mémoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous prétexte de piété et de religion), que de le rôtir et manger après qu'il est trépassé[122] ».

C'est donc bien en référence à sa critique du concept de barbarie que Montaigne développe cette analyse des coutumes américaines – visant, d'une part, à découvrir leurs motivations intrinsèques, et, de l'autre, à les confronter sur un plan de parfaite égalité aux conduites européennes correspondantes – analyse qui fait des pages des *Essais* une lecture si suggestive pour les lecteurs modernes passionnés d'anthropologie culturelle[123]. Mais c'est une analyse qui, tout en ayant des implications théoriques très importantes, ne procède pas seulement d'une abstraite « intuition de l'universalité du phénomène de l'ethnocentrisme[124] ». Que les Européens ne doivent pas considérer comme barbares les populations qui ont des coutumes et des croyances différentes des leurs, cela signifie très concrètement pour Montaigne retirer toute légitimité aux pratiques coloniales des Espagnols, lesquels, sous prétexte de les arracher à leur « barbarie », forçaient les indigènes à embrasser leur religion, leurs structures politiques et leur style de vie.

La manière dont Montaigne développe le thème de la « barbarie » montre, d'un côté, que l'attention que portait le penseur aux problèmes coloniaux ne se borne pas à une polémique anti-espagnole mais va jusqu'à proposer une hypothèse de politique alternative, fût-elle inscrite encore dans une perspective indéterminée et idéale. Au sujet du cannibalisme, Montaigne précise : « Je ne suis pas marri que nous remarquons l'*horreur barbaresque* qu'il y a en une telle action, mais oui bien de quoi, jugeant bien de leurs fautes, nous soyons si aveugles aux nôtres[125] ». Il n'exclut donc pas que les Américains, tout comme nous, puissent avoir de mauvaises mœurs et des croyances fausses, de même qu'il n'exclut pas qu'ils puissent être considérés comme « barbares » pour leurs conduites irrationnelles : il exclut que cette « barbarie » puisse être mesurée à l'aune des comportement européens : « nous les pouvons donc bien appeler barbares *eu égard aux règles de la raison* – écrit-il encore à propos des Brésiliens – mais non pas eu égard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie[126] ». En ce sens, la condition même de monde « enfant » qui est celle de l'Amérique, dont les potentialités humaines n'ont pas encore été développées, même si, comparée à la décadence européenne, elle paraît une condition enviable d'intégrité naturelle, n'échappe pas, pour Montaigne, à la qualification légitime de « barbarie » : « Ces nations

me semblent donc ainsi barbares, pour avoir reçu fort peu de leçons de l'esprit humain, et être encore fort voisines de leur naïveté originelle[127] ». Tout en excluant que les Américains puissent être considérés comme « barbares » parce que différents des Européens, Montaigne admet qu'ils puissent être considérés comme tels, même par rapport à ces derniers, en raison du moindre développement de leurs facultés rationnelles. Il n'idéalise pas la vie des indigènes au point de perdre de vue le problème du dépassement de leur « barbarie », et son abandon de l'« eurocentrisme » ne l'empêche pas de continuer à assigner a l'Ancien Monde la tâche de guider le Nouveau Monde dans son chemin vers la civilisation. L'image d'un Montaigne anticolonialiste, si souvent proposée[128], n'a aucun fondement. Le problème qui se pose à Montaigne, c'est plutôt d'établir avec le Nouveau Monde un rapport susceptible de promouvoir son développement sans en détruire la valeur intrinsèque et les richesses potentielles. « Que n'est tombée sous Alexandre – écrit Montaigne en idéalisant ce rapport – ou sous ces anciens Grecs et Romains une si noble conquête, et une si grande mutation et altération de tant d'empires et de peuples sous des mains qui eussent *doucement poli* et défriché ce qu'il y avait de sauvage, et eussent conforté et promu les bonnes semences que nature y avait produit[129] ». L'idéal de Montaigne ne comporte, comme le montre le rappel des empires de l'Antiquité, aucun renoncement à la conquête *politique* du Nouveau Monde : c'est la conviction – et l'illusion – du penseur français que cette conquête puisse se faire pacifiquement, en se limitant aux « meurtres que la nécessité de la guerre apporte, sans y mêler indifféremment une boucherie, comme sur des bêtes sauvages, universelle[130] », à l'image de celle mise en œuvre par la férocité espagnole. Mais si l'on veut éviter l'action destructrice démentielle des Espagnols, il ne faut pas limiter les buts de l'entreprise coloniale à l'insatiable recherche d'or. D'autant que, observe Montaigne, l'espoir des *conquistadores* de s'emparer de richesses fabuleuses s'est avéré un mauvais calcul « car, encore qu'on en retire beaucoup, nous voyons que ce n'est rien au prix de ce qui s'en devait attendre[131] ». C'est à partir de la conscience des erreurs des Espagnols que se fait jour chez Montaigne l'indication d'une politique coloniale alternative. Lorsqu'il décrit et critique la pratique du *requerimiento*, comme on l'a vu, Montaigne se préoccupe de situer son récit dans un cadre naturel tout à fait significatif. Cette formule juridique absurde fut prononcée par les Espagnols qui longeaient la mer « à la quête de leurs mines », dans une « contrée fertile et plaisante, fort habitée » : autant d'avantages que les Espagnols ne surent apprécier. En effet, précise Montaigne, « ni en ce lieu-là, ni en plusieurs autres, où les Espagnols ne trouvèrent les marchandises qu'ils cherchaient, il ne firent arrêt ni entreprise, quelque autre commodité qu'il y eût[132] ». Il ne faut pas lire dans cette précision, qui n'a rien d'un pléonasme, une simple critique de la sottise espagnole : il faut y voir aussi une invitation assez claire à profiter des terres américaines laissées libres par les Espagnols et à valoriser les « avantages » provenant de leur fertilité et de la densité de la population [*popolosità*]. Invitation qui ne fait que reprendre, de façon moins explicite mais dans les mêmes termes, celle

qu'adressait aux Français, quelques années plus tôt, Chauveton dans un ouvrage qui, comme nous l'avons déjà rappelé, est une des sources des pages « américaines » des *Essais*[133]. Et en effet, si l'on considère que, outre ce représentant de la propagande coloniale, des personnages de l'envergure d'un Bodin ou d'un La Popelinière avaient soutenu, en France, la nécessité d'implanter enfin dans le Nouveau Monde des colonies de peuplement se basant essentiellement sur le travail agricole et le commerce avec les indigènes[134], on ne pourra qu'en conclure que les allusions de l'auteur des *Essais*, aussi brèves soient-elles, constituent une prise de position explicite en faveur de ce programme. Cela est d'ailleurs confirmé par l'analogie que l'on relève chez tous ces auteurs dans la façon d'envisager les rapports avec les indigènes. Ces rapports, au lieu de s'appuyer sur une soumission violente des Américains, devraient se fonder sur un intérêt réciproque, par l'échange commercial, d'un côté (impliquant la reconnaissance et le maintien d'une *différence* réciproque), et par une transmission graduelle aux indigènes des fruits de notre civilisation supérieure (impliquant la reconnaissance de leur *barbarie*). Le rapport idéal du Nouveau Monde avec les anciens Grecs et Romains, en effet, aurait dû se faire selon Montaigne, « mêlant non seulement à la culture des terres et ornement des villes les arts de deçà, en tant qu'elles y eussent été nécessaires, mais aussi mêlant les vertus Grecques et Romaines aux originelles du pays ». Si notre comportement avait été propre à inciter « ces peuples à l'admiration et imitation de la vertu », il eût été facile de « faire son profit d'âmes si neuves, si affamées d'apprentissage » : un profit qui aurait permis un enrichissement de toute l'humanité, une « réparation [...] et [...] [un] amendement à toute notre machine » du monde, base indispensable pour cimenter, entre les Américains et nous-mêmes, « une fraternelle société et intelligence[135] ». Expression qui rappelle de très près la *naturalis societas et communitas* de Vitoria, et qui révèle encore une fois une analogie de perspective entre l'auteur des *Essais* et les écrivains politiques évoqués, analogie qui se manifeste dans la référence commune au juriste de Salamanque pour proposer une politique coloniale alternative à celle de l'Espagne[136].

Étant donné son intérêt concret pour les perspectives coloniales de la France, il faut donc en conclure que Montaigne ne se limite pas à faire usage des hypothèses gomariennes, développant au profit du parti anti-espagnol leurs contenus polémiques vis-à-vis des droits de la couronne ibérique ; il ne se limite pas non plus à retourner contre les *conquistadores* une argumentation qui, dans l'intention de Gómara, devait servir à les défendre et à les avantager ; il parvient à fonder sur ces hypothèses, développées jusqu'à établir de façon radicale l'indépendance du Nouveau Monde à l'égard du monde biblique et du droit sacré qui en dérive, une nouvelle conception, économiquement plus rationnelle, de la politique coloniale, et une nouvelle justification, exclusivement laïque, qui était en train de mûrir dans les milieux les plus avancés de France vers la fin du XVI^{e} siècle.

4- L'Atlantide et la Bible

Juste Lipse, l'humaniste flamand défini par Montaigne comme « le plus savant homme qui nous reste, d'un esprit très poli et judicieux[137] », rédigea, en d'autres temps et de points de vue politiques différents, des pages sur l'Amérique qui, d'un côté, reprennent la perspective tracée par Montaigne dans les *Cannibales*, enrichie d'éléments qui auront une certaine influence sur l'édition de 1588 des *Essais*, et de l'autre, constituent une tentative de neutralisation des aspects les plus radicaux de cette position, visant à intégrer la théorie de l'Atlantide dans un contexte biblique.

Le premier aspect apparaît dans le *De Constantia*, ouvrage publié en 1584, à un moment où une aspiration commune à la paix et à la fin des conflits religieux en France et aux Pays-Bas rapprochait Lipse de Montaigne, aspiration qui s'exprimait dans un appel aux principes rationalistes, cosmopolites et individualistes du stoïcisme[138]. Ne pouvant être reconduite, pas plus que celle de Montaigne, à aucune des parties en cause, la position de Lipse, qui était alors professeur à l'Université réformée de Leyde, finissait par prendre une particulière coloration anti-catholique et anti-espagnole comportant, de fait, un rapprochement empirique vis-à-vis certains aspects de la politique protestante. Dans le *De Constantia*, l'analogie avec la perspective que donnent du problème américain les *Cannibales* et l'*Apologie de Raimond Sebond* est soulignée par l'usage de la catégorie de la *nouveauté du Nouveau Monde* : l'Amérique est présentée par Lipse comme un « autre monde », un ensemble de « terres illimitées et neuves », une « région immense, un autre Monde en vérité[139] ».

L'assimilation Amérique-Atlantide est écartée ; le mythe platonicien est certes interprété de façon réaliste, mais si « cette grande île de l'Atlantide n'est [...] pas une fable », c'est néanmoins un monde qui a été irrémédiablement détruit par le Déluge[140], et à la mort duquel Lipse oppose la naissance « d'hommes nouveaux et d'un nouveau Monde », c'est-à-dire précisément l'Amérique. Ce thème s'insère ainsi, pour Lipse, dans l'horizon stoïcisant de la nécessaire succession des mondes. « Jadis, fleurit l'Orient – lit-on dans le *De Constantia*, – et l'Assyrie, l'Égypte, la Judée excellèrent dans les armes et les qualités de l'esprit. Cela fut ensuite reçu en partage par l'Europe, qui, cependant, semble trembler elle aussi, aujourd'hui, comme un corps atteint par la maladie, pressentant sa grande ruine [...]. Ce monde habité depuis cinq mille cinq cents ans vieillit, alors qu'ailleurs, surgissent des hommes nouveaux et un nouveau Monde ». Mais si telle est « l'admirable et jamais comprise loi de la nécessité », Lipse, s'adressant aux Européens, peut conclure en s'exclamant : « laissez votre sceptre à ces peuples au-delà de l'Océan. Est-ce que je me trompe si je vois surgir à Occident le soleil de je ne sais quel nouvel empire ?[141] ». Il est indéniable que ces considérations sur le vieillissement de l'Ancien Monde et sur la succession naturelle du Nouveau Monde sont à la base des considérations analogues publiées par Montaigne, quatre ans plus tard, dans son essai *Des Coches*, mais il ne faut pas cacher, dans le même temps, une importante différence. Lipse dénonce tout autant que

Montaigne la violence des Espagnols. Sa dénonciation, même, précède celle de l'essai *Des Coches* et peut donc être considérée comme une de ses sources d'inspiration. « Un petit nombre d'Espagnols – écrit Lipse – conduit il y a quatre-vingts ans dans ces vastes et nouvelles terres, de combien de deuils, mon Dieu, de combien de massacres il fut la cause ! » Une extermination qui frappa partout « ces multitudes sans défenses [...] comme du foin sous les coups de la faux », et qui laissa « cette région immense, un véritable autre monde, dévastée et appauvrie [...] comme si quelque feu du ciel avait explosé[142] ». Le dépeuplement du Nouveau Monde est donc un élément du réquisitoire anti-espagnol de l'humaniste flamand. L'autre est l'esclavage, forme odieuse de soumission « qui équivaut à la mort », abandonnée depuis longtemps par le monde chrétien et pratiquée uniquement par les Turcs barbares. Et pourtant les Espagnols l'ont imposée aux Américains, « hommes naïfs, nobles, enfants, femmes, tous ont été réduits en esclavage par le conquérant[143] ». Les éléments de la dénonciation de Lipse sont à l'évidence les mêmes qui seront repris et développés plus tard par Montaigne. Et pourtant, il subsiste entre les deux auteurs une différence non négligeable. Tout d'abord, alors que Montaigne s'emploie à démontrer l'illégitimité de la violence espagnole, Lipse déclare explicitement ne pas vouloir entrer dans le débat sur « les causes ou sur le droit de guerre, mais s'en tenir exclusivement aux faits[144] ». Mais la différence la plus remarquable se fait jour dans la manière dont les deux auteurs traitent respectivement le thème de la violence espagnole dans le contexte de la théorie de la succession des mondes. Pour Montaigne, comme nous l'avons vu, c'est à la lumière de cette théorie que l'on peut évaluer à quel point l'entreprise espagnole va à l'encontre du cours naturel des choses. Celui-ci a été altéré par l'intervention brutale des *conquistadores*, et l'*infanticide* qu'ils ont commis à l'égard de ce « monde enfant » paraît avoir définitivement compromis la possibilité de son développement et de sa succession à l'Europe mourante. Pour Lipse, au contraire, la violence espagnole, pour négative qu'elle soit, est à considérer comme un instrument providentiel permettant – au lieu de l'empêcher – le développement du Nouveau Monde et sa future succession à l'Ancien Monde. Elle représente ce mal nécessaire qui est toujours porteur, selon la conception stoïcienne, d'un plus grand bien. « L'histoire m'apprend – écrit Lipse en effet – que presque toutes les meilleures choses et les plus avancées font suite aux tempêtes des massacres. Les guerres sont une souffrance pour n'importe quel peuple, mais elles sont en même temps une incitation et comportent le plus souvent un enrichissement de l'esprit et des arts. Les Romains imposèrent autrefois leur joug pesant à la terre entière : mais un joug aux effets salutaires, puisqu'il chassa la barbarie des esprits comme le soleil chasse les ténèbres des yeux. Que serions-nous aujourd'hui, Gaulois et Germains, si cette loi d'un grand empire ne nous avait illuminés ? Des sauvages, des êtres féroces, avides de donner et de recevoir la mort, méprisant les dieux et les hommes ». Selon Lipse, un effet tout aussi bénéfique devrait dériver de la version moderne de l'empire romain, l'empire hispano-américain, au sujet duquel il dit encore : « la même chose, je le souhaite,

adviendra de ce Nouveau Monde, que les Espagnols, avec une cruauté salutaire, ont dépeuplé, et qu'ils repeupleront et cultiveront eux-mêmes[145] ». Seulement, ce ne sont pas les indigènes qui en bénéficieront mais les Espagnols, étant donné l'extermination des premiers que Lipse souligne encore une fois. Cette considération suffit non seulement à rendre impropre la comparaison avec les Gaulois ou les Germains, mais aussi à manifester la distance qui sépare encore Lipse de Montaigne. Le premier, totalement absorbé dans les événements du monde européen, par son insensibilité à l'égard des valeurs et des potentialités humaines irrémédiablement détruites par les Espagnols, se montre en définitive incapable de reconnaître dans le Nouveau Monde une réalité historique autonome. C'est en revanche sur le plan des échos strictement européens de la *conquista* américaine (sur le plan de la polémique anti-espagnole) que Lipse et Montaigne sont le plus proches, car pour Lipse aussi l'action destructrice des Espagnols est un mal, bien que nécessaire, et une cruauté, bien que salutaire. Et le contexte « justificationniste » dans lequel elle s'inscrit n'enlève pas à la page de Lipse sur la « dévastation du Nouveau Monde[146] » son caractère de dénonciation de l'« avarice » et de l'« ambition » espagnoles qui l'ont provoquée[147].

Bien différent est le jugement politique de Lipse sur les colonies espagnoles après 1592, année qui marque chez l'humaniste flamand un changement de camp radical : le début de son enseignement dans la catholique Louvain, son rapprochement avec les jésuites, son adhésion inconditionnelle aux positions de la Contre-Réforme. À la dénonciation des sévices des *conquistadores* fait suite alors l'admiration pour la capacité qu'avaient montrée les Espagnols « à repeupler le Nouveau Monde de colonies avec une grande intelligence [*prudentissime*][148] ». À ce changement de jugement doit être reliée la manière différente dont Lipse affronte le problème américain dans un ouvrage de 1604, la *Physiologiae Stoicorum*. Les termes sont encore ceux de la position de Montaigne, mais avec une nette modification d'accent qui nous fait percevoir cet ouvrage comme une véritable tentative de récupération à l'orthodoxie les contenus relativement subversifs des pages « américaines » des *Essais*.

Si dans le *De Constantia* Lipse semblait avoir accepté le concept de *nouveauté du Nouveau Monde*, et l'avait même développé en le reliant à la théorie stoïcienne de la succession des mondes, dans la *Physiologiae Stoicorum* sa plus grande préoccupation semble être précisément de réfuter ce concept, utilisant à cette fin l'autre terme de la position de Montaigne, la suggestion de l'Atlantide platonicienne.

Montaigne avait trouvé une confirmation de la nouveauté du Nouveau Monde dans l'ignorance des Anciens. À présent, à la question de savoir si « l'Amérique fut connue des Anciens », Lipse répond au contraire : « je ne dirai pas vraiment qu'ils la connurent, mais qu'ils en connaissaient l'existence ». En effet, lorqu'ils affirmaient que le monde est partagé en quatre parties, « n'y incluaient-ils pas mentalement le Nouveau Monde [149] » ? Et ne rencontre-t-on pas, dans de nombreux témoignages antiques que Lipse cite[150], de claires allu-

sions à l'existence d'un *autre monde* ? Force est donc de conclure que « cette partie du monde fut déjà connue par ouï-dire et par hypothèse rationnelle depuis les temps anciens, même si aucune véritable exploration ne l'a peut-être jamais atteinte[151] ». Il ne s'agit pas, par conséquent, d'une terre *nouvelle* au sens où elle aurait été totalement inconnue avant que Colomb ne la découvrît. Mais il ne s'agit pas davantage de « quelque monde différent[152] » tel que Montaigne l'avait conçu en référence à la théorie épicurienne sur la pluralité des mondes (non sans s'être inspiré des affirmations stoïcisantes du *De Constantia* sur la succession des mondes). Le terme *monde* – précise Lipse à présent – employé dès l'Antiquité pour désigner l'Amérique, a été utilisé cependant de façon impropre « pour en exprimer la grandeur[153] ». Tout aussi tranchée est la réponse de Lipse à la question de savoir s'il est possible de concevoir le Nouveau Monde comme un monde « véritablement nouveau », c'est-à-dire, encore à la manière de Montaigne, comme un monde plus jeune que le nôtre. Cela signifierait en effet – ce que Montaigne avait prudemment évité de souligner – le concevoir comme un monde « né successivement » : or « l'Écriture sainte ne permet pas de douter ou de discuter » de ce que « Dieu a créé une seule fois et fait naître la terre, les animaux, et toutes les choses qui existent[154] ». C'est donc à l'intérieur du postulat monogénique ainsi réaffirmé qu'il faut rechercher la solution de ces problèmes que ce postulat même semble rendre difficile[155]. La difficulté majeure, reconnaît Lipse, c'est de répondre à cette question : « après le Déluge et l'arche de Noé, par où les animaux et les hommes eux-mêmes purent-ils atteindre ces régions si reculées ? » À la réponse la plus évidente selon laquelle ils y seraient parvenus par voie terrestre s'oppose l'opinion de la plupart que « ce monde n'est point rattaché au nôtre, pas même en sa partie septentrionale ». On pourrait alors affirmer qu'ils y sont venus par la mer, mais d'autres difficultés surgissent : « qui aurait pu tenter autrefois, et mener à bien [une navigatioin si longue] alors que l'usage de l'aimant n'était pas encore connu ? Qui aurait pu transporter les susdits animaux, dont beaucoup étaient dangereux ? » « Cette considération », conclut Lipse, « incite et même oblige à penser que ce que Platon a écrit sur l'Atlantide était vrai[156] ».

Il ne fait aucun doute, pour l'écrivain flamand, « que le Nouveau Monde fait partie de cette terre évoquée par Platon ». Mais cette identification est comprise non pas à la manière de Gómara et de Montaigne, mais plutôt à la manière de Zarate : l'Amérique est proprement la terre ferme que Platon situait au-delà de l'Atlantide, et que cette île, avant d'être submergée, rendait facilement accessible depuis l'Afrique et l'Espagne[157]. Ainsi comprise, l'hypothèse de l'Atlantide constitue, selon Lipse, l'unique solution au problème du peuplement américain qui permette de surmonter les difficultés évoquées plus haut, sans entraîner pour autant l'abandon du postulat monogénique. Il est en effet vraisemblable de supposer que, lorsque l'Atlantide fut « séparée ou submergée par le Déluge », en Amérique restèrent de toute façon « les hommes et les animaux [...] qui autrefois y étaient parvenus à travers cette liaison [terrestre][158] ».

Par ces considérations de 1604, Lipse répète à l'égard de Montaigne une opération analogue à celle de Zarate vis-à-vis de Gómara. Conçue comme une passerelle, l'Atlantide ne sert plus à souligner l'indépendance de l'Amérique par rapport au monde biblique, mais devient au contraire un élément de raccord entre les deux. Opération que nous retrouvons aussi, en ces mêmes années et de façon non fortuite, chez un auteur qui visait à récupérer à l'orthodoxie les conquêtes de la pensée naturaliste de la Renaissance comme Tommaso Campanella. Défenseur, comme nous le verrons[159], d'une solution acostienne du problème du peuplement américain, Campanella estime qu'il est opportun de l'articuler à l'hypothèse de l'Atlantide : la possibilité d'une migration terrestre de l'Ancien vers le Nouveau Monde est encore renforcée si l'on admet, comme Campanella le propose dès 1595, qu'il existait anciennement « un passage du Maroc au Brésil par l'île Atlantique submergée par le Déluge, comme le dit Platon, dans l'Atlantique[160] ».

La référence à l'Atlantide, entendue comme ancienne liaison terrestre, représente chez des auteurs tels que Lipse et Campanella, passés, pour des raisons essentiellement politiques, d'une perspective naturaliste et renaissante à une perspective contre-réformiste, une tentative de conférer au monogénisme biblique cette crédibilité rationnelle que le naturalisme hétérodoxe lui contestait de plus en plus ouvertement. Mais il s'agit d'une tentative que le représentant le plus illustre de la Contre-Réforme dans les domaines des questions « américaines » non seulement n'aurait pas approuvée, mais avait même condamnée dès 1590, en polémique ouverte avec Augustín de Zarate[161]. Acosta manifeste en effet sans mâcher ses mots son opposition à l'égard de tous ceux qui soutenaient que les Américains étaient venus jadis « de l'Europe ou de l'Afrique dans cette fameuse et tant célébrée île d'Atlantide, et que de là ils étaient passés sur d'autres îles, jusqu'à ce qu'ils atteignissent la terre ferme des Indes ». Ces auteurs, en traitant les écrits de Platon « comme s'il s'agissait des livres de Moïse ou d'Esdras », placent en eux une confiance tout à fait imméritée : « moi, en vérité – déclare en revanche Acosta – je n'ai pas autant de révérence pour Platon, bien qu'on l'appelle divin[162] ». Et plus particulièrement, les choses que rapporte le philosophe grec sur l'Atlantide, « on ne peut les faire croire qu'aux enfants et aux vieilles femmes ». Comment peut-on croire en effet que cette grande île ait pu disparaître complètement en à peine vingt-quatre heures ? « Quel océan aurait été assez grand pour engloutir une telle étendue de terre, qui était plus grande que toute l'Asie et l'Afrique réunies, et parvenir jusqu'aux Indes[163] » ? Il suffirait aux « hommes doués d'esprit » qui ont cru devoir accueillir « avec beaucoup de sérieux » les choses dites par Platon, de se poser ces questions pour s'apercevoir que ces choses-là « ressemblent aux récits et aux fables d'Ovide plutôt qu'à une histoire ou à une philosophie digne de quelque considération[164] ». En même temps que l'autorité de Platon, devient caduque, dans l'intention de l'écrivain jésuite, la possibilité d'utiliser le mythe de l'Atlantide pour donner une explication rationnelle du peuplement de l'Amérique. N'est pas caduque, en revanche,

l'hypothèse Atlantide-Nouveau Monde développée par Gómara et de Montaigne. L'identification de l'île platonicienne avec le nouveau continent échappe en effet à l'argumentation d'Acosta, fondée essentiellement sur l'invraisemblance de l'engloutissement de l'Atlantide : et ce n'est pas un hasard si cette thèse a été soutenue encore au début du XVII[e] siècle par des auteurs comme Lescarbot, Besoldo ou Pamele, conscients de ne pas tomber sous le coup de la critique acostienne[165].

L'objectif de la polémique d'Acosta est donc précisément l'Atlantide-passerelle de Zarate et, plus tard, de Lipse[166]. Pourquoi tant d'acharnement envers une théorie qui, au fond, bien que par des voies différentes, se proposait, comme celle d'Acosta, de défendre le monogénisme biblique ? Acosta semble se rendre compte que l'Atlantide n'était pas un rempart sûr pour l'orthodoxie. Comme Arias Montano l'avait déjà pressenti[167], cette tentative de mêler l'histoire sacrée et l'histoire profane, tout en se proposant de mettre la première en correspondance avec les faits nouveaux qui étaient apparus à la suite des découvertes géographiques, ne pouvait éviter d'en souligner, dans le même temps, le caractère non exhaustif et, en définitive, d'aboutir à un affaiblissement de l'autorité biblique. De plus, ce genre de tentative finissait assez souvent par mettre en lumière, bien involontairement, ces contradictions entre histoire sacrée et histoire profane dont était gourmande la critique libertine qui en profitait pour jeter le discrédit sur la tradition judéo-chrétienne. Une de ces contradictions latentes concernait le problème chronologique. Une tradition ecclésiastique incontestée qui remontait à Eusèbe et à Augustin avait établi que l'âge du monde ne dépassait pas six millénaires. Mais chez Platon le déluge qui avait submergé l'Atlantide était vieux de neuf mille ans[168]. Une discordance qui devait fatalement ressortir au moment où l'on avait voulu présenter comme véridique le récit platonicien pour l'appliquer, d'une manière ou d'une autre, au Nouveau Monde. Et le silence qui, consciemment ou non, fut fait par la plupart des auteurs examinés sur cette contradiction n'aurait pas suffi à la dissimuler. Quelqu'un comme Garimberto, par exemple, moins obsédé par des préoccupations d'orthodoxie, ne manqua pas d'observer que Platon racontait « des histoires vieilles de neuf mille ans[169] ». En revanche Zarate, dans sa tentative explicite d'utiliser l'Atlantide pour rattacher l'Amérique au contexte biblique, par scrupule, se sentit en devoir de spécifier que « ce n'est point un argument pour définir [le récit platonicien] comme fabuleux ce qui s'y dit sur les neuf mille ans, car selon Eudoxe, il fallait considérer ces années, conformément au mode de calcul des Égyptiens, comme des années lunaires et non pas solaires : de sorte qu'il s'agissait de neuf mille mois, soit sept cent cinquante ans[170] ». Mais cette précision, peu crédible, devait aggraver davantage la contradiction au lieu de la résoudre ; tant et si bien que, quelques années plus tard, l'ironie de Giordano Bruno s'exercera justement sur ce type de tentatives maladroites visant à masquer l'existence de traditions bien plus anciennes que la tradition biblique[171].

Mais il y avait une contradiction encore plus évidente entre l'histoire de

l'Atlantide appliquée au Nouveau monde et le récit biblique, celle qui concernait le thème du Déluge. En admettant que l'Amérique soit l'Atlantide ou la terre ferme au-delà de celle-ci, doit-on identifier le déluge qui, selon Platon, la submergea avec le Déluge universel du récit biblique ? Les partisans d'une complète identité entre Amérique et Atlantide pouvaient échapper à cette question puisque leur position revenait à nier la réalité du déluge dans le récit de Platon. Selon Zwinger, « l'erreur de Platon fut de penser que les antipodes [c'est-à-dire les Atlantides] avaient existé autrefois, mais qu'ils n'existaient plus[172] ». Selon Lescarbot, « étant donné que [Platon] ne voyait absolument personne qui de son temps eût été [en Atlantide], il s'imagina qu'elle avait été submergée en mer par un grand déluge[173] ». Selon Pamele, enfin, la partie fabuleuse de la narration platonicienne était justement l'histoire du déluge, puisque les récentes navigations à travers l'Océan avaient démontré qu'« aucune île n'y avait jamais été engloutie[174] ». Une solution de ce genre était toutefois impossible pour ceux qui considéraient l'Atlantide comme un ancien passage terrestre entre l'Europe et l'Amérique : car, dans ce cas, la disparition de l'Atlantide ne faisait pas de doute, de même que la réalité du déluge[175]. En conséquence, il est indispensable d'aborder le problème du rapport de celui-ci avec le Déluge biblique. Une des solutions qui se présentent consiste à dire que le déluge qui submergea l'Atlantide n'était pas le Déluge universel. Ainsi Sarmiento de Gamboa, qui soutient qu'il s'agissait d'un « déluge particulier » envoyé par Dieu pour châtier les habitants de cette terre[176] ; ou Lipse, qui affirme que les déluges, conformément aux théories platoniciennes et stoïciennes et à ce que « les habitants du Nouveau Monde avaient appris de leurs ancêtres », avaient été nombreux, et que le déluge américain n'était pas celui de la Bible, mais bien le déluge atlantique rappelé par Platon[177]. Mais cette solution présente, du point de vue scriptural, de nombreux points faibles. Tout d'abord, le fait d'admettre que des phénomènes de l'importance du déluge évoqué par Platon aient pu se produire sans que la Bible y fasse la moindre allusion, équivaut à mettre en doute la valeur exhaustive de l'Écriture sainte ; mais, pis encore, dès lors que l'on a reconnu l'existence de déluges particuliers, il ne subsiste plus aucune raison valable de considérer comme universel le Déluge biblique. C'est sur cette faiblesse que viendra se greffer bientôt la tentative libertine de présenter le Déluge de Noé comme une simple inondation localisée au Moyen-Orient[178], avec la conséquence évidente de réduire l'histoire sacrée tout entière au rang d'une chronique locale.

Par ailleurs, l'identification du déluge atlantico-américain connaît des difficultés tout aussi graves. En sont un exemple celles que rencontra le catholique néerlandais Petrus Van Opmeer dans une *Chronographia* composée vers 1590[179]. Celui-ci mentionne, à un certain point de son ouvrage, l'Atlantide platonicienne, la race des géants belliqueux et superbes qui l'habitaient, les guerres que ces derniers menèrent contre les Européens avant que leur terre ne fût submergée par le déluge[180]. Il mentionne aussi la terre ferme que Platon situe au-delà de l'Atlantide et tombe d'accord avec ceux qui soutiennent « qu'il s'agit de la même

que nous nommons aujourd'hui Amérique du nom de son découvreur, et dont les Anciens crurent qu'elle avait été engloutie elle aussi parce que l'Océan Atlantique ne fut plus traversé jusqu'à il y a cent ans ». Cette terre ferme, selon Opmeer, aurait pu être atteinte par les habitants de l'Atlantide eux-mêmes : il n'y a rien d'étrange en effet à ce que des « géants confiants dans la force de leur corps et dans la grandeur de leur taille » aient pu le faire « afin d'étendre leur domination[181] ». Cependant, dans ses observations judicieuses, Opmeer commet l'imprudence de situer le *bellum Atlanticum* environ cent soixante ans avant le Déluge universel, ce qui revient à dire, comme ne pourra s'empêcher de le remarquer un écrivain néerlandais du XVII[e] siècle, que « des hommes se trouvaient déjà en Amérique avant le Déluge[182] ». Conséquence qui, involontairement, était en évidente contradiction avec l'Écriture sainte et ne pouvait être évitée, dans la perspective d'une identité des deux déluges, que si l'on sacrifiait la possibilité d'utiliser l'Atlantide pour expliquer le peuplement du Nouveau Monde. Campanella, qui avait exploité dans d'autres ouvrages cette possibilité, se trouve dans la nécessité d'y renoncer dans son *De Monarchia Hispanica*, lorsqu'il aborde plus directement le problème de l'identité entre Déluge biblique et déluge atlantique. Les Américains, dit Campanella, furent frappés eux aussi par le déluge universel, qui, « en interposant entre leur monde et le nôtre les eaux [de la mer], les sépara, comme le dit aussi Platon dans son *Atlantique* [*sic*] ». Affirmation qui oblige Campanella à attribuer le repeuplement du Nouveau Monde à Noé lui-même et à limiter les trajets qu'auraient accomplis ses « colons » à ceux qu'avait indiqués Acosta, sans pouvoir exploiter l'hypothèse supplémentaire d'un passage terrestre constitué par l'Atlantide[183]. La critique d'Acosta trouve ainsi une nouvelle confirmation de sa validité, puisque l'Atlantide ne peut expliquer le peuplement de l'Amérique sinon en entrant en conflit avec l'histoire sacrée ; et si on veut la forcer à s'accorder avec celle-ci, elle ne peut plus servir à expliquer le peuplement de l'Amérique.

5- Bacon : l'Atlantide ou le Monde Nouveau

La référence à l'Atlantide n'a pas toujours pour but de fournir une explication rationnelle du peuplement de l'Amérique : il est désormais évident, en effet, que les partisans d'une complète identité entre l'île platonicienne et le continent découvert par Colomb, non seulement ne donnent aucune explication à ce problème, mais tendent plutôt à le cacher derrière le rideau de fumée d'une assimilation aussi suggestive. Affirmer que les Américains sont des Atlantides est une façon de conférer aux nouvelles populations une identité historique sans affronter toutefois la question de leur origine biblique. Il n'est pas fortuit que l'identification « Amérique-Atlantide » s'accompagne souvent, bien qu'avec des nuances différentes, de l'affirmation de la nouveauté du Nouveau Monde. Nouveauté qui, précisément parce qu'elle trouve confirmation chez Platon, est soulignée et accentuée surtout par rapport au monde biblique. Et il n'est pas fortuit non plus

qu'on rencontre ce type de réponse chez ces auteurs qui, à cause de la perspective dans laquelle ils se situent face au problème de la colonisation du Nouveau Monde, n'auraient eu aucun intérêt à une réponse biblique, pas plus qu'à une réponse ouvertement polygénique. Nous l'avons rencontrée à Venise, en Espagne (dans le cas spécifique d'un *conquistador* « illégal » comme Cortés), en France, en Hollande. La position de l'Angleterre à l'égard de la politique coloniale hispano-catholique permet de prévoir aisément la présence de cette théorie également outre-Manche, ce qui se vérifie ponctuellement. Il ne s'agit pas seulement d'un écho culturel[184]. Le couple Amérique-Atlantide trouve place dans un écrit du plus influent propagandiste de l'expansion coloniale de l'Angleterre élisabéthaine, l'éditeur des *Principal Navigations, Voyages and Discoveries of the English nation*, Richard Hakluyt[185]. En 1600, dans la dédicace du troisième volume de la deuxième édition de son recueil : *Au très honorable Sir Robert Cecil, Premier secrétaire de Sa Majesté*, etc.[186], Hakluyt propose, d'une part, de remplacer le nom d'Amérique par celui, plus pertinent, de Nouveau Monde – « nouveau en raison de sa découverte récente par Christophe Colon, ou Colomb, de nationalité génoise, en 1492, et monde en raison de sa grande étendue… [187] » – et de l'autre, il précise que, malgré sa nouveauté, « on ne peut nier le fait que l'Antiquité en eût déjà quelque notion », comme le montre l'histoire de l'Atlantide platonicienne et le récit d'Aristote des navigations carthaginoises[188] : en conclusion de quoi il finit par désigner l'Amérique du nom d'« Atlantide occidentale[189] ».

Ce texte, si étroitement rattaché à l'histoire coloniale anglaise, influença certainement Francis Bacon plus que je ne sais quel vague « esprit de la Renaissance », lorsqu'il soutint, dans deux textes des années 1624-1625, la *New Atlantis* et l'essai « Of Vicissitude of Things » des *Essays* [190], la complète identité entre l'Amérique et l'Atlantide.

Dans le récit sur « la grande Atlantide » que Bacon, dans la *New Atlantis*, met dans la bouche du Gouverneur de la Maison des Étrangers, l'identification au Nouveau Monde est totale et explicite. Bacon l'introduit par la formule « la Grande Atlantide que vous nommez Amérique [191] », désignant par la suite le nouveau continent indifféremment d'une manière ou de l'autre. En racontant l'histoire de l'Atlantide, Bacon ne fait que raconter celle qui fut, selon son hypothèse, l'histoire ancienne de l'Amérique. Anciennement l'Amérique développa une civilisation d'une extraordinaire splendeur, et bien que la description de Platon soit « tout entier poétique et fabuleux », il est vrai néanmoins que « ledit pays d'Atlantide, de même que celui du Pérou, appelé encore Coya, ainsi que celui du Mexique, qu'on nommait alors Tyrambel, étaient de puissants et superbes royaumes, par leurs armes, leur flotte et leurs richesses [192] ». Bacon insiste plus particulièrement sur le développement ancien de l'art de la navigation. Il s'agit là d'un fait qui ne concerne pas seulement l'Amérique mais le monde entier, puisque, soutient Bacon, « il y a environ trois mille ans ou un peu plus, la navigation dans le monde, surtout pour les voyages lointains, était plus importante que de nos jours » ; ce qui peut être confirmé par « l'exemple de l'Arche sauvant

les rescapés du genre humain du Déluge universel [et donnant] confiance aux hommes pour s'aventurer sur les mers ». Dans ce contexte, Bacon peut affirmer que les régions d'Amérique « où l'on ne possède plus aujourd'hui que des jonques et des canoës, [...] comptaient alors de nombreux vaisseaux de haut bord[193] ». Une telle affirmation revêt, dans l'économie du discours de Bacon, une fonction précise. La première question qu'adressent les hôtes de la Nouvelle Atlantide au Gouverneur de la Maison des Étrangers est de savoir comment ses habitants avaient pu avoir « connaissance des langues, des livres et des affaires de pays qui sont situés à une telle distance de chez eux[194] ». C'est une question qui, sortie du contexte fictif dans lequel Bacon l'a placée, correspond à celle qu'avait formulée Garimberto vers le milieu du siècle précédent : comment expliquer la présence, dans des terres dont nous ignorions jusqu'à hier l'existence, de croyances et de formes culturelles si proches des nôtres ? Bacon, pas plus que Garimberto, ne sait résoudre le problème sinon en supposant un contact culturel ancien. Mais ce contact, que Garimberto avait rendu plausible par l'hypothèse d'un ancien passage terrestre qu'aurait été l'Atlantide avant son engloutissement, ne saurait être expliqué par Bacon de la même manière, étant donné sa thèse d'une complète identité entre l'Amérique et l'Atlantide. D'où la nécessité de supposer un ancien art florissant de la navigation qui eût permis aux Phéniciens, aux Carthaginois, aux Chinois, aux Perses, aux Chaldéens et aux Arabes d'atteindre les terres transocéaniques et d'y laisser les empreintes de leurs cultures[195].

La puissance maritime de l'Atlantide-Amérique rend crédibles en outre ces expéditions des Américains en Europe dont Platon (ou bien Solon) avait eu « semble-t-il, quelque écho, grâce au prêtre égyptien qu'il cite ». Cependant que les Péruviens organisaient une expédition militaire en Nouvelle Atlantide, les Mexicains s'aventuraient jusqu'en Méditerranée, et tandis que les premiers étaient accueillis pacifiquement par les sages habitants de l'île baconienne, les seconds étaient complétement détruits par quelque peuple européen (qui sait si « ce furent vraiment les anciens Athéniens », comme le prétend Platon ?) et de cette expédition « jamais bateau ni homme ne revint[196] ».

Si Bacon s'approprie ces éléments du récit platonicien, ce n'est pas pour établir la vérité historique des guerres des Atlantides – qui de toute façon ne font que confirmer les rapports anciens et réciproques entre Ancien et Nouveau Continent – mais parce que ces éléments lui permettent d'introduire le discours sur le déluge américain. À la suite de « ces ambitieuses expéditions » des Atlantides, continue le Gouverneur, ceux-ci furent frappés par la « vengeance divine » et « la grande Atlantide fut totalement détruite et ruinée ». Cela advint, précise Bacon, « non par un tremblement de terre », comme le dit Platon, puisque « (cette région du monde est peu sujette aux tremblements de terre), mais par un Déluge qui lui fut particulier, par une inondation. Car il y avait à cette époque dans ce pays des fleuves bien plus grands et des montagnes bien plus hautes que ce que l'on voit dans le Vieux Monde pour déverser de l'eau dans les parties basses[197] ». Précision dont il ressort clairement que l'intention de

Bacon n'était pas de confirmer l'autorité de Platon, mais plutôt de formuler une thèse naturaliste valide et capable de rendre compte des caractéristiques propres au Nouveau Monde et à ses habitants[198]. C'est l'hypothèse du déluge américain qui permet à Bacon de soutenir dans la *New Atlantis*, et de reprendre dans les *Essays*, la thèse selon laquelle le peuple du Nouveau Monde était « un peuple plus neuf, plus jeune que la population de l'ancien monde[199] ». Le « déluge particulier » qui frappa l'Atlantide-Amérique, explique en effet Bacon, ne fut pas aussi dévastateur, de sorte que périrent « en masse hommes et bêtes, [mais] quelques sauvages, cependant, hôtes de la forêt, en réchappèrent ». Toutefois, les rares survivants dûrent tout recommencer, repeuplant peu à peu le continent entier. C'est donc dans cet événement qu'il faut chercher les causes naturelles, selon Bacon, des conditions particulières dans lesquelles se trouvent les populations américaines. C'est cet événement qui autorise à considérer « la population de l'Amérique [...] comme un peuple jeune, plus jeune de mille ans au moins que le reste du monde », puisque, explique Bacon, « tel est [...] le temps qui s'est écoulé entre le Déluge universel et leur inondation particulière ». S'expliquent ainsi, et cessent d'être surprenants, aussi bien la pénurie de population de l'Amérique que la grossièreté et l'ignorance de ce peuple, des gens « frustes et sauvages » qui « ne purent léguer à leur descendance ni les lettres ni les arts ni un genre de vie civilisé[200] ». Mais l'hypothèse du déluge américain ne fournit pas seulement une explication aux conditions générales d'arriération dans lesquelles ils se trouvent. Se fondant sur celle-ci, Bacon cherche aussi à rendre intelligibles certaines des coutumes les plus caractéristiques des habitants du Nouveau Monde : ainsi, la nudité pratiquée par ces populations viendrait du fait que, s'étant habituées du temps du déluge à se protéger du froid des montagnes avec des peaux d'animaux, une fois descendues dans les plaines, elles n'en purent supporter la chaleur qu'en se débarassant de tout vêtement ; et l'usage de se parer de plumes d'oiseau remonterait, lui aussi, au temps du déluge, lorsque sur les montagnes qui émergeaient des eaux se trouvait une incroyable quantité de volatiles[201].

Il est évident que si Bacon adopte une solution analogue à celle de Sarmiento de Gamboa et de Lipse – c'est-à-dire l'affirmation de la spécificité du déluge américain –, ce n'est pas pour accorder l'histoire profane avec l'histoire sacrée ; et il est tout aussi évident, plus généralement, que la préoccupation de reconduire les Américains à une origine monogénique grâce à l'identification Amérique-Atlantide est étrangère à son horizon de pensée. Il est vrai que le rappel de l'essor ancien de l'art maritime pourrait faire penser à une volonté de suggérer le *moyen* grâce auquel le Nouveau Monde aurait pu être originairement peuplé. Mais à y bien regarder, il faut reconnaître que ce *moyen* est chez Bacon un véhicule pour la transmission des coutumes, non pour le transport des hommes. Dans les pages « américaines » de la *New Atlantis*, on note en effet une phrase qui, tout en excluant cette dernière possibilité, entrouvre une perspective, extrêmement significative pour qui a des oreilles pour entendre, vers une solution polygénique du problème américain. Lorsqu'il définit les Américains

comme « des gens simples et sauvages », Bacon ajoute en effet entre parenthèses, comme s'il s'agissait d'une précision sans importance : « (contrairement à Noé et ses fils , la plus digne famille de la terre)[202] ». Presque sous la forme d'une banalité innocente, ou bien comme un involontaire *lapsus calami*, Bacon exprime ainsi, par le fait d'exclure les Américains de la descendance de Noé, sa sympathie pour une des positions les plus dangereuses soutenues par les courants libertins[203]. Mais le simple fait de se limiter à un clin d'œil est un indice de la prudence qui a dû suggérer à Bacon, en plein climat jacobite, de s'abstenir de tout appui ouvert à une solution qui, bien que rationnellement satisfaisante, pouvait entraîner des conséquences sur le plan politico-religieux que le réalisme du lord Chancelier ne pouvait que redouter.

Encore une fois, comme on l'a déjà noté pour Garimberto et Montaigne, la théorie de l'Atlantide se prête à éviter une déclaration ouverte d'adhésion au monogénisme biblique, d'un côté, ou au polygénisme, de l'autre. Elle s'avère être, du moins dans le cas de Bacon, un pudique paravent qui dissimule son penchant personnel pour la solution naturaliste. Par ailleurs, si Bacon ne parvient pas à expliciter une théorie naturaliste sur l'origine des Américains, il est certain que, avec cette hypothèse, il a entendu proposer un critère de compréhension du monde américain exclusivement naturaliste. Il avait annoncé lui-même ce critère, d'ailleurs, dans le *Novum Organum* : peu importe de savoir – écrivait-il alors – « si le Nouveau Monde est l'île d'Atlantide connue des Anciens, ou bien s'il a été découvert maintenant pour la première fois. Toute découverte doit faire appel à la lumière de la nature, non aux ténèbres de l'Antiquité[204] ». Cette position exclut de façon définitive, si besoin était, que l'utilisation par Bacon de la suggestion de l'Atlantide platonicienne puisse être vue comme un acte d'hommage à la « sagesse antique ». Au contraire, un des arguments de Bacon, dans le *Novum Organum*, pour discréditer cette dernière, c'est précisément la découverte de l'Amérique. Les Anciens, écrit le philosophe anglais, « ne connaissaient qu'une petite partie des régions et territoires du monde [...], et ne connaissaient l'existence du Nouveau Monde pas même par ouï-dire » : ce n'est qu'à la suite de l'expérience des modernes que « la majeure partie du Nouveau Monde a été identifiée[205] ». L'assimilation de l'Amérique à l'Atlantide n'exclut donc pas, dans l'exposé de Bacon, la *nouveauté du Nouveau Monde* : non seulement parce que celui-ci doit être considéré comme un monde plus jeune comme cela a déjà souligné, mais aussi parce qu'il s'agit d'une terre inconnue avant la découverte de Colomb.

L'analogie avec Montaigne ressort ici de manière évidente. Bacon garde en effet les mêmes critères interprétatifs que son prédecesseur français : d'un côté, l'assimilation à l'Atlantide, principe explicatif des *civilisations* américaines (Mexique et Pérou) ; de l'autre, l'accentuation de la *nouveauté du Nouveau Monde*, principe explicatif des conditions arriérées des « sauvages » Américains. Mais, chez Montaigne, ces deux termes étaient plutôt contradictoires et sans relation réciproque. Si bien que Montaigne ne peut affirmer la nouveauté du Nouveau Monde que s'il en nie l'assimilation à l'Atlantide ; et la représentation

de l'Amérique comme monde « enfant » reste juxtaposée, sans aucune médiation, à l'image suggestive des civilisations américaines. Bacon trouve une manière de relier les deux termes en rassemblant dans un discours non contradictoire deux instances apparemment divergentes. Le même critère explicatif des civilisations américaines – l'identification de l'Amérique à l'Atlantide – devient pour Bacon, à travers le thème du « déluge particulier », le principe d'explication naturaliste de l'état sauvage des tribus américaines. Civilisation et barbarie, ces deux aspects co-présents dans le Nouveau Monde, sont ainsi insérés dans la même trame historico-naturelle, et déduits à partir de celle-ci avec la même nécessité.

Mais si Bacon parvient à une conscience plus mûre du Nouveau Monde comme entité à la fois unitaire et composée de populations civilisées (Mexique et Pérou) et barbares (Amérique du Nord et Brésil), c'est parce que sa conscience pratique et politique des problèmes que posait l'Amérique comme objet colonial était beaucoup plus développée que chez Montaigne. L'Angleterre du temps de Bacon est désormais une puissance coloniale, et non, comme la France de Montaigne, un pays qui aspire à le devenir ; et Bacon, membre du *Council for Newfoundland*, n'est pas un simple spectateur, aussi passionné soit-il, comme l'avait été Montaigne, mais un protagoniste direct de cette politique coloniale. Il est donc parfaitement compréhensible qu'il développe dans une forme bien plus mûre et consciente les mêmes instances déjà présentes chez Montaigne : d'un côté, l'exigence d'affirmer la légitimité, et par conséquent le haut degré de civilisation des empires mexicain et péruvien ; de l'autre, la nécessité de garder ouverte la possibilité de justifier la présence anglaise en Amérique du Nord en prétextant la barbarie des populations indigènes. C'est précisément parce qu'il a conscience, de façon bien plus lucide que Montaigne, de ces deux exigences opposées, que Bacon ressent la nécessité d'élaborer une théorie qui rende compte en même temps de la civilisation et de la barbarie du Nouveau Monde.

L'exigence de donner de l'Amérique une image permettant de contester la légitimité de la domination espagnole plonge ses racines dans la conviction baconienne que la destruction de l'empire hispano-américain était devenue désormais, pour l'Angleterre, une nécessité absolue. Dans ses *Considerations touching a War with Spain*, Bacon avance, parmi les raisons qui rendent souhaitable une guerre préventive contre l'Espagne, l'expansion excessive de ses possessions, qui s'étaient enrichies dans les derniers temps de nouvelles acquisitions – dont les Indes occidentales – en faisant valoir des titres « qui [...] ont pu être très facilement falsifiés, de sorte qu'ils peuvent difficilement être contestés[206] ». Mais ces acquisitions nouvelles, qui semblent fonder la grandeur de l'Espagne, constituent au contraire, selon le lord Chancelier, son point faible. En effet, explique Bacon, « sa grandeur consiste dans son trésor, son trésor se trouve dans les Indes, et ces Indes (si on regarde bien) ne sont qu'un lieu ouvert à ceux qui se sont rendus maîtres de la mer[207] ». Il est donc nécessaire, pour faire s'écrouler le colosse espagnol, de l'empêcher de se maintenir en vie grâce au trésor américain. Pour atteindre ce but, Bacon suggère sans ambages ces « trois expédients » : « 1)

Détruire la flotte espagnole près des côtes espagnoles avant qu'elle ne prenne la mer, comme Drake l'avait fait par deux fois. 2) Intercepter la flotte durant sa navigation le long des îles, ou ailleurs. 3) L'invasion du Pérou et du Mexique (car le Brésil est, je crois, peu de chose) [...][208] ». Qu'on le mette en œuvre moyennant des actes de piraterie, en prenant exemple sur « l'heureuse expédition de Drake et Carlyle [de 1585] dans les Indes occidentales[209] », ou bien par l'occupations territoriale des possessions hispano-américaines, ce programme politique présuppose que l'on démasque l'illégitimité de ces « titres falsifiés » sur lesquels s'appuyait la couronne ibérique pour justifier sa conquête. C'est ce que Bacon a tenté de faire dans son *Advertisement touching an Holy Warre*. Un personnage de ce dialogue, face au problème de savoir si, lorsque « les Castillans [...] avaient ouvert la voie du Nouveau Monde et subjugué et colonisé le Mexique, le Pérou, le Chili et les autres parties des Indes occidentales », ils l'avaient fait avec l'intention et dans l'esprit de mener une guerre sainte, répond que « les flots de trésors [...] qui grâce à cette entreprise sont arrivés en Europe » et l'« énorme accroissement de territoires et de pouvoir » qui avait suivi la conquête d'une terre qui « doublait le reste du monde habitable », font penser que « non la propagation de la foi chrétienne, mais bien l'or, l'argent et les avantages temporels joints à la gloire avaient été les aimants de cette découverte et de la colonisation de ce pays ; si bien que ce qui venait en premier dans les plans de la Providence divine est passé au second rang dans le désir et l'intention humaine[210] ». Cette réponse, excluant la *conquista* du nombre des guerres saintes, semble déjà vouloir retirer à l'entreprise espagnole toute possibilité de justification religieuse. Mais l'intention anti-espagnole devient encore plus flagrante lorsqu'on passe du plan religieux au plan strictement juridique. Bacon, adoptant une perspective déjà largement répandue à son époque[211], accepte comme unique principe de légitimation d'une entreprise coloniale le critère de la « barbarie » : « je ne connais pas d'autre différence entre des âmes douées de raison – fait-il dire à son personnage – en dehors du fait qu'un peuple soit plus ou moins civilisé ». Seule la barbarie d'une population légitime l'occupation des terres qu'elle habite, car « les peuples féroces et sauvages sont comme les bêtes et les oiseaux, c'est-à-dire "des natures fauves", dont la propriété disparaît avec la perte de possession et tombe sous le pouvoir de l'occupant ». Toutefois, après avoir accepté ce principe, Bacon prend soin de préciser : « mais il n'en va pas de même pour les peuples civilisés[212] ». Autrement dit, ces derniers ne sont pas privés de propriété, ce qui rend difficile, sinon impossible, de légitimer l'occupation de leur territoires. À l'intérieur de ces critères, il faut établir, pour pouvoir décider de la légitimité de la conquête espagnole, si *de facto* les peuples assujettis appartiennent à la catégorie des peuples barbares ou à celle des peuples civilisés. Il faut admettre en effet « que ces nations ne peuvent être assujetties par d'autres nations si elles possèdent des vertus politiques et morales[213] ». Or, c'est précisément sur la présence de ces vertus, sur les aspects civilisés des empires américains conquis par les Espagnols, que Bacon cherche à s'appuyer pour contester la légitimité de la *conquista*. Après avoir fait

énoncer par un personnage de son dialogue le critère juridique évoqué, Bacon met dans la bouche d'un autre personnage cette observation : « je ne t'accorderais pas facilement que les peuples du Pérou et du Mexique soient ces brutes sauvages que tu décris ». Car, continue Bacon, « au Pérou [...] le gouvernement des Incas a fait montre [...] de beaucoup de qualités d'humanité et de civilisation ». Il a eu le mérite d'avoir « conduit les habitants, de l'adoration d'une multitude d'idoles et de fétiches, à l'adoration du Soleil », culte qui, tout en restant idolâtre, est néanmoins considéré par la Bible comme étant moins grossier. De plus, « les Péruviens, sous les Incas, eurent, pour y pratiquer leurs superstitions, des temples majestueux, jouirent d'une justice sévère et impartiale, se montrèrent toujours très fidèles et obéissants envers leurs rois, et avec leurs ennemis, ils se conformèrent à une sorte de justice de guerre, en leur donnant leurs propres lois après avoir déposé les épées ». Bref, l'État des Incas fut, sous différents aspects, un état légitime et non dénué de civilisation, et « tout à fait semblable fut l'État du Mexique, qui était une monarchie élective[214] ». Si l'on reconnaît donc que telles furent, *de facto*, les caractéristiques morales et civiles des empires inca et aztèque, il faut en conclure nécessairement, sur la base du principe que seule la barbarie pouvait autoriser l'occupation, que la conquête espagnole n'avait aucun fondement juridique et qu'elle avait un caractère tyrannique. Toutefois, il est toujours possible de nier, sur le plan des faits, les caractéristiques de civilisation de ces sociétés américaines et de les inclure parmi les nations barbares, et c'est la réponse que Bacon prévoit de la part des défenseurs de la légitimité de la *conquista*[215]. Il se protège contre ce danger avec les seules armes à sa disposition : sur le plan empirique, en faisant appel au témoignage d'un auteur qui ne peut être soupçonné de sentiments anti-espagnols comme Garcilaso de la Vega[216] ; sur le plan rationnel, en reliant l'explication des « civilisations » américaines à l'hypothèse naturaliste de l'Amérique-Atlantide.

Aucune contestation de fait ne pouvait être portée, en revanche, sur la condition barbare des tribus nord-américaines, condition qui était, elle aussi, dans son explication naturelle, rattachée à l'hypothèse de l'Atlantide. Cela explique pourquoi Bacon ne se soucie pas de fournir une justification juridique explicite des entreprises coloniales britanniques. En fait, cette justification est déjà donnée implicitement lorsque Bacon, pour condamner comme illégitime la domination espagnole sur le Mexique et le Pérou, a recours au critère de la barbarie. Quand il parle des colonies anglaises, il parle plutôt en politique qu'en juriste. Mais son programme politique – tel qu'il ressort d'une lettre au duc de Buckingham de 1616 et de l'essai *Of Plantations* inséré dans l'édition de 1625 des *Essays*[217] – se fonde entièrement sur la justification par la catégorie juridique de la barbarie, en même temps qu'il est conforme aux présupposés naturalistes.

Le programme colonial que Bacon propose, se faisant l'interprète d'une politique déjà mise en œuvre, de fait, dans son pays, se base essentiellement sur la fondation de colonies de peuplement. Ayant établi que l'envoi de colons dans les nouvelles terres « est fort nécessaire en tant qu'exutoire pour une population

nombreuse[218] », Bacon s'attarde à examiner attentivement les activités économiques qui devront en garantir la subsistance et la prospérité. Ces activités doivent être, selon le lord Chancelier, essentiellement de caractère agricole. Instruit par l'expérience négative des colonies espagnoles, il recommande aux colons de ne pas trop fouiller le sous-sol, « car l'espoir de trouver des mines est très aléatoire et rend les colons très paresseux pour le reste[219] » ; tandis que « les mines des fruits de la terre et des mers et des eaux peuvent être découvertes en abondance et sans problèmes[220] ». Il est bien vrai que l'exploitation des mines d'or rapporte un profit immédiat, alors que le travail agricole, pour porter des fruits, requiert une attente d'au moins vingt ans. Mais, prévient Bacon, en reprenant encore l'exemple négatif de l'Espagne et faisant écho à un thème de la polémique de Montaigne, « la principale cause de ruine pour la plupart des colonies fut d'en tirer profit vilement et hâtivement dans les premières années[221] ». La fondation de ce type de colonies agricoles requiert des conditions géographiques et environnementales particulières, « conditions qu'on trouve avec toute vraisemblance dans les Indes occidentales ». Entre autres, « que les natifs ne soient pas nombreux, afin qu'il puisse y avoir de la place pour eux aussi, comme pour les industrieux planteurs et les aventuriers[222] ». Les colonies anglaises doivent donc être fondées non sur la soumission des indigènes, ni sur leur destruction, mais sur la simple occupation et mise en culture d'une partie des territoires habités par ces derniers mais laissés en friche. « Je préfère à voir coloniser sur un sol vierge ; j'entends où les gens n'ont pas été déplantés pour en implanter d'autres ; sinon, c'est une usurpation plutôt qu'une colonie[223] ». Les rapports des colons avec les indigènes ne doivent pas être, en conséquence, des rapports de domination, mais de simple voisinage. Naturellement, ils pourront prendre parfois un caractère d'hostilité, et Bacon ne manque pas de rappeler qu'« au début de l'exploitation des terres, ou en tout cas le plus tôt possible, les colons doivent organiser leur défense [...] contre les natifs [...], et doivent recevoir à cette fin l'assistance de quelques habiles militaires, ainsi que des armes et des munitions en quantité suffisante pour se défendre[224] ». Toutefois, il est souhaitable que ces rapports puissent prendre avec le temps la forme plus pacifique de l'échange commercial, et même parfois de l'alliance militaire. « Si vous colonisez des terres où sont établis des sauvages – proclame une autre règle baconienne –, ne les traitez pas seulement avec des bibelots et des fanfreluches, mais avec justice et courtoisie, sans vous départir pourtant de quelque prudence ; et ne cherchez pas à obtenir leur faveur en les aidant à attaquer leurs ennemis, tandis que les aider à se défendre n'est pas blâmable ». C'est dans ce rapport d'échange prudent et de soutien avisé que Bacon voit la possibilité, d'une part, de neutraliser, de l'autre de lier à soi au moins une partie des indigènes, tout en n'exerçant à leur égard aucune forme de domination politique directe. Et quand il suggère : « dans le pays qui colonise, afin qu'ils voient une condition plus heureuse que la leur, et qu'ils la prônent en retour[225] », Bacon semble se rendre compte que la supériorité du mode de vie des Anglais sur celui des Américains est, en définitive, plus que tout prêche et tout

sermon, le seul facteur de civilisation capable d'amener les seconds à abandonner progressivement leur état de barbarie ; et, en même temps, que seule la conscience de leur condition arriérée est en mesure de maintenir les indigènes dans un état de sujétion envers les colons. Les principes de la domination indirecte, qui joueront un si grand rôle dans l'histoire coloniale britannique, semblent trouver dans ces pages de Bacon une précoce et lucide formulation.

La théorie baconienne de l'Amérique-Atlantide représente, de ce programme colonial, la prémisse conceptuelle tout à fait adéquate. Non seulement parce qu'elle rend compte du fait que les régions destinées à accueillir les installations agricoles anglaises soient peu peuplées, et qu'elle attribue aux indigènes cette condition de barbarie qui légitime l'occupation des territoires ; mais aussi parce que, cette théorie, en conférant au Nouveau Monde une physionomie non-biblique, sinon anti-biblique, et en évitant d'inscrire les Américains dans la généalogie adamique, se prête à justifier un rapport indigène-colon qui, s'il n'est pas d'indépendance effective, fait néanmoins abstraction de toute forme de lien politique et religieux.

NOTES

1- Jérôme FRACASTOR, *Syphilis, sive morbus Gallicus*, Vérone, 1530, l. III, vv. 265-86.

2- *Ibid.*, l. III, vv. 268-81.

3- Cf. PLATON, *Timée*, 24e-25d ; *Critias*, 113c-121c. Bien que la narration du *Critias* soit beaucoup plus ample, touchant à la description des richesses, de la géographie, de la constitution politico-militaire de l'Atlantide, les auteurs du XVI^e^ siècle s'inspirent essentiellement du récit succint du *Timée.*

4- Cf. Marcile FICIN, *In Timaeum commentarium* et *In Critiam vel Atlanticum, Epitome*, in *Tomus secundus, Marsilii Ficini, philosophi platonici, Medici atque Theologi omnium praestantissimi, Operum,* Bâle, s. d. [1576], respectivement p. 1439 et pp. 1485-1488.

5- Sans doute Fracastor ne fait que développer une affirmation déjà présente dans le *De orbe novo decades* (1^re^ éd. complète 1530) de Pietro Martire d'Anghiera (Décade II, l. VII, chap II, éd. cit., t. I, p. 293).

6- Dans ces termes la présente (conformément à une perspective idéaliste de la recherche historique, étroitement limitée à l'aspect « culturel » des phénomènes) Rosario ROMEO, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, cit., p. 27. Cf. également l'étude de l'élève de O'Gorman, Ida RODRÍGUEZ PRAMPOLINI, *La Atlantida de Platón en los cronistas del siglo XVI*, México, 1947, où l'identification de l'Amérique à l'Atlantide platonicienne est « expliquée » comme étant un fruit du « platonisme », c'est-à-dire d'« une excessive préférence pour Platon » qui induit celui qui en est la proie « *nécessairement* à une interprétation historique du récit de l'Atlantide » (p. 51).

7- Cf. in Giovanni Battista RAMUSIO, *Terzo volume delle Navigationi et viaggi*, Venise, 1565 (1^re^ éd. 1556) le « Discorso di M. Gio. Battista Ramusio sopra il Terzo volume delle Navigationi et viaggi nella parte del Mondo Nuovo. All'eccellente M. Hieronimo Fracastoro » (daté : Venise 20 juin 1553), qui occupe les premières pages non numérotées.

8- *Ibid.*, f. [1 v.].

9- V. *infra*, p. 288.

10- Gerolamo GARIMBERTO, *Problemi naturali e morali*, Venise, 1549, l. III, probl. 70,

pp. 113-116.
11- *Ibid.*, p. 114.
12- *Ibid.*, p. 115.
13- *Ibid.*, p. 116.
14- V. *infra*, p. 258 sqq.
15- Cf. la « Relazione di Gasparo Contarini, ritornato ambasciatore da Carlo V, letta in Senato il dí 16 novembre 1525 », in *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato,* recueillies, annotées et éditées par Eugenio Albèri, série I, vol. II, Florence, 1840, pp. 49-54.
16- *Ibid.*, p. 50.
17- *Ibid.*, p. 51.
18- *Ibid.*, p. 52.
19- *Ibid.*, p. 53.
20- LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia general de la Indias,* cit., p. 291.
21- *Ibid.*, p. 293.
22- V. *supra,* p. 25, pour la théorie des Hespérides ; et pour la théorie d'Ophir, p. 131.
23- V. *supra*, p. 25 ; mais aussi *infra,* p. 228.
24- LÓPEZ DE GÓMARA, *Conquista de Méjico*, cit., p. 316. Dans les mêmes termes s'était exprimé Hernán Cortés dans une « *Carta* » envoyée à la famille royale le 10 juillet 1519 : *Cartas de Relación de F. Cortez sobre el descubrimiento y conquista de la Nueva España*, in *Historiadores Primitivos de Indias,* cit., t. I, pp. 8-9.
25- Cet aspect est souligné par O'GORMAN, *La idea del descubrimiento*, cit., p. 60 sqq, qui attribue cependant au concept de *nouveauté du Nouveau Monde* des significations selon nous inacceptables. W. G. L. RANDLES a démontré au contraire (cf. « Le Nouveau Monde, l'Autre Monde et la Pluralité des Mondes », in « Congresso Internacional de Historia dos Descobrimentos », Actas, vol. IV, Lisboa 1961, pp. 347-382) que le terme « Nouveau Monde » est bien plus ancien que l'usage qu'en fait Gómara.
26- GÓMARA, *Historia general de las Indias*, cit., p. 156.
27- Ces deux manières sont combinées par Gómara lorsqu'il affirme que, après que se fut propagée la nouvelle que Colomb avait « découvert un autre monde », certains pensèrent « qu'il avait retrouvé la voie maritime [...] » que Platon, dans le *Crisias* [*sic*], croyait disparue à cause de la tempête et des grandes quantités de boue qui s'étaient formées dans la mer (cf. *ibid.*, p. 167).
28- GÓMARA, *ibid.*, p. 156.
29- Cf. CORTÉS, *Cartas*, cit., p. 1.
30- *Ibid.*, p. 110.
31- GÓMARA, *Historia general*, cit., p. 156.
32- *Ibid.*, p. 167.
33- *Ibid.*, p. 156.
34- CORTÉS, *Cartas*, cit., p. 10.
35- V. *supra*, p. 101 sqq.
36- L'analogie, sur ce point, entre les revendications juridiques de Cortés et la théorie de Sepúlveda a été soulignée par Konetzke, *America centrale e meridionale*, cit., pp. 238-239.
37- GÓMARA, *Historia general*, cit., p. 294. Il faut souligner que ce renvoi à Sepúlveda clôt la première partie de l'*Hispania Victrix*, où Gómara n'a pas encore évoqué Cortés. Comme on le verra, la théorie de Sepúlveda, en rabaissant à l'excès les capacités politiques et militaires des *indios*, ne pouvait servir à faire ressortir les mérites et les droits de Cortés.
38- V. *infra*, p. 247 sqq.
39- CORTÉS, *Cartas*, cit., p. 10.
40- *Ibid.*, p. 18.
41- *Ibid.*, p. 34.
42- V. *infra*, p. 248.
43- Sur le *requerimiento* v. *supra*, p. 102 sqq.

44- GÓMARA, *Conquista de Méjico*, cit., p. 356.

45- De ce point de vue, on comprend pourquoi Cortés s'empresse d'attribuer le meurtre de Moctezuma à ses propres sujets (cf. *Cartas*, cit., p. 42, et GÓMARA, *Conquista de Méjico*, cit., p. 356) ; et on comprend aussi pourquoi Gómara affirme que « la mort de Moctezuma porta un plus grave dommage à nos Espagnols qu'aux *indios* » (*ibid.*).

46- Cf. GÓMARA, *Conquista de Méjico*, cit., pp. 340-341.

47- Cf. CORTÉS, *Cartas*, cit. p. 30.

48- GÓMARA, *Conquista de Méjico*, *cit.*, p. 356.

49- Il est significatif que Cortés, qui ne pensait pas encore à l'Atlantide, se limite à faire dire à Moctezuma que le roi d'Espagne doit être celui qu'attendent les Mexicains « surtout parce que [Cortés] nous assure que là-bas [en Espagne] on avait connaissance de nous » (*Cartas*, cit., p. 30).

50- Des critiques à la pratique juridique du *requerimiento* sont fréquemment formulées par Gómara, qui prend toutefois la précaution (même si cette pratique à son époque était tombée désormais en désuétude) de les attribuer aux indigènes. L'aspect central de cette critique est précisément l'absurdité de la prétention d'attribuer au pape et au roi espagnol un droit *a priori* sur le Nouveau Monde. À cette prétention, les indigènes opposent la conscience de leur pleine *autonomie* politique. En réponse à la formule du *requerimiento* prononcée par Enciso, Gómara fait dire « en souriant » aux indigènes « que le saint Père devait être bien généreux avec les choses d'autrui, et un chercheur de querelles puisqu'il donnait ce qui ne lui appartenait pas ; et que le Roi était un pauvre hère puisqu'il quémandait, et un impudent puisqu'il menaçait des gens qu'il ne connaissait pas… » (*Historia general*, cit., p. 199). Une réponse analogue, selon Gómara, aurait donné à l'Inca Atahualpa Pizarro, qui aurait précisé en outre « qu'il ne voulait pas être tributaire mais libre » (cf. cit., p. 228). Il est clair qu'en dévalorisant les fondements juridiques sur lesquels se fondaient les soi-disants *conquistadores* légitimes, Gómara entend démontrer que la conquête de Cortés, bien que n'ayant pas reçu d'investiture royale, était plus « légitime » parce que basée sur un acte spontané de soumission de Moctezuma.

51- Dans l'exaltation par Cortés des dons politiques des Mexicains, il faut voir aussi un reflet de la politique qu'il proposait à l'égard des indigènes. Cortés se rend compte des effets délétères de la pratique des *repartimientos* (assignation de main-d'œuvre servile indigène au *conquistador*), pratique qui, dans les îles, avait signifié « les exploiter jusqu'à l'os et les détruire, puis les abandonner » ; et qui serait d'autant plus grave si on l'avait instaurée dans un pays comme le Mexique, « d'une telle grandeur et noblesse » (cf. *Cartas*, cit., pp. 116-117). Par conséquent, Cortés déduisait du fait que « les indigènes de cette région étaient beaucoup plus doués que ceux des autres îles » et qu'« ils semblaient autant dotés de jugement et de raison qu'il en faut en moyenne pour être un homme complet [*capaz*] », que ce serait une grave erreur « de les obliger à servir les Espagnols comme cela s'était produit dans les autres îles », et proposait au contraire d'employer, pour entretenir et récompenser les *conquistadores*, ces « rentes » de la couronne dérivant des tributs que les autorités mexicaines verseraient à l'empereur en tant que vassaux (cf. CORTÉS, *Cartas*, *op. cit.*, p. 95). Ces projets de Cortés ne purent être réalisés, mais ils préfigurent la forme future de l'*encomienda* dans la Nouvelle-Espagne (cf. KONETZKE, *America…*, cit., pp. 178-180), exaltée et idéalisée par Gómara dans ces termes : « toutes les populations, bien qu'elles appartiennent au Roi [catholique], ont un seigneur *indio* qui commande et interdit[...], et ces seigneurs ont gardé le rang qui était le leur avant la conquête : ainsi on ne leur a pas ôté la seigneurie et le commandement [...]. Nul ne doit donc penser qu'on les prive de la seigneurie, de leurs biens et de la liberté, mais plutôt que Dieu leur a fait la grâce d'appartenir aux Espagnols, par qui ils ont été christianisés… » (*Conquista de Méjico*, cit., p. 451). Cette technique de domination coloniale a elle aussi comme arrière-plan tout à fait cohérent l'Atlantide, siège d'un royaume bien structuré et légitime, mais dont les membres, fils d'Adam, n'avaient pas encore reçu la grâce de cette conversion religieuse que

Cortés, instrument de Dieu, se serait préoccupé de leur apporter.

52- Cf. par exemple les descriptions de la cité de Mexico-Tenochtitlán et de la cour de Moctezuma in CORTÉS, *Cartas*, cit., pp. 31-35, et GÓMARA, *Conquista de Méjico*, cit., pp. 341-350.

53- Au sujets des richesses de Moctezuma, Cortés affirme par exemple qu'« aucun des princes connus n'en possède autant » (*Cartas*, cit., p. 31).

54- Cortés souligne que le royaume de Moctezuma « était presque aussi grand que l'Espagne » (*Cartas*, cit., p. 31).

55- Dans les relations de Cortés reviennent souvent des expressions telles que : « cette bataille fut gagnée plus par la volonté de Dieu que par nos propres forces, car, face à quarante mille hommes sur le pied de guerre, les quatre cents que nous étions représentaient bien peu de chose » (*Cartas*, cit., p. 7). Cet argument fut développé souvent par les défenseurs de Cortés : cf. la significative « Apología en defensa del ingenio y fortaleza de los Indios de la Nueva España, conquistados por Don Ferdinando Cortés, marqués del Valle, por el Licenciado Gerónimo Ramírez » (publié en appendice de Gabriel LASSO DE LA VEGA, *Mexicana [...] dirigida a don Fernando Cortez*, Madrid, 1594, pp. 295-304). Certains, argumente Ramírez, ont voulu rabaisser l'exploit de Cortés en alléguant que les Mexicains étaient faibles, couards et inférieurs, et qu'ils n'avaient pas opposé une véritable résistance (s'agit-il d'une allusion à Sepúlveda ?). Mais en vérité, les Mexicains étaient braves comme les Spartiates, intelligents et dotés d'un système politique efficient et d'une armée bien organisée. Comment, alors, Cortés a-t-il bien pu les vaincre ? Seulement avec l'aide de la Providence, qui n'a pas voulu que des peuples si bien organisés restent privés de la vérité chrétienne. Si l'on tient compte de ces argumentations, l'« apologie en défense de l'intelligence et de la force des *indios* de la Nouvelle-Espagne » qui a induit Gómara à proposer l'identification avec l'Atlantide sera mieux éclairée dans sa véritable signification historique.

56- Cf. Agustín de ZARATE, *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú, y las guerras y cosas señaladas en ella, acaecidas hasta el vencimiento de Gonzalo Pizarro y de sus secuaces, que en ella se rebellaron contra su Majestad*, (1re éd. 1555), in *Historiadores primitivos de Indias*, éd. E. de Vedia, Madrid, 1947, t. II, pp. 460-462.

57- *Ibid.*, p. 460.

58- Cf. *ibid.*, p. 461.

59- *Op. cit.*, pp. 461-462.

60- Dès l'origine de la dynastie des Incas – affirme Zarate – « celui qui avait plus de pouvoir et de force s'emparait de la succession, sans égards pour l'ordre légitime de succession, mais plutôt par la violence et la tyrannie : de sorte que leur droit résidait dans les armes » (*ibid.*, 1. I, chap. X, p. 471).

61- Cf. le texte du *requerimiento* prononcé pour le compte de Pizarro par l'évêque Vicente de Valverde (*ibid.*, 1. II, chap. V, p. 476).

62- Dans la version de Zarate, Atahualpa répond au *requerimiento* que ces terres « étaient siennes et qu'il les possédait et qu'il ne savait pas comment saint Pierre pouvait les assigner à qui que ce soit ; et pour ce qui est de Jésus-Christ, qui aurait créé le ciel et les hommes et tout le reste, qu'il ne savait rien de tout cela, ni que quelqu'un avait créé quoi que ce soit, hormis le soleil, qu'ils tenaient pour une divinité, et la terre en tant que mère, et leurs *guachas* ; et que *Pachacamá* avait créé tous ceux qui étaient là, tandis que de ceux de Castille il ne savait rien et n'avait rien vu » (*ibid.*, 1 ; II, chap. V, p. 476). Remarquons au passage que cette réponse est bien plus énergique dans la défense des revendications *autochtones* des Incas que celle de la version qu'en fournit GÓMARA (cf. *Historia general*, cit., p. 228 ; et *supra*, p. 198, note 50). Mais chez Zarate semble absente la tonalité ironique de Gómara, et la réponse d'Atahualpa, qui se termine par le geste du roi *Inca* jetant par terre la Bible, ne veut être que la représentation d'un acte sacrilège, propre à justifier, selon la formule du *requerimiento*, la guerre que les Espagnols livreront contre l'*Inca* à la suite de son refus.

63- *Ibid.*, p. 461.

64- Cf. *ibid.*, 1. I, chap. X, p. 471. La thèse de Zarate est aussitôt reprise et approuvée dans un ouvrage composé entre 1557 et 1564 (mais publié seulement en 1909) par l'humaniste espagnol Francisco Cervantes de Salazar, qui fut parmi les fondateurs de l'Université et du Tribunal de l'Inquisition du Mexique. Outre qu'il rapporte intégralement le passage de Zarate concernant l'Atlantide (cf. *Crónica de la Nueva España*, éd. Manuel Magallon, Madrid, 1971, vol. I, 1. I, chap. II, pp. 111-113), cet auteur accentue la signification royaliste de la théorie en inscrivant le récit de Platon dans un contexte providentiel : ayant « Dieu, dans son ineffable et insondable jugement », établi que la découverte de l'Amérique n'adviendrait pas « durant la vie d'autres rois qui ne fussent les très catholiques César et Philippe », il jugea bon de « donner à entendre de manière figurée au divin Platon et à Sénèque [...] qu'au-delà de la mer Océane d'Espagne il y avait d'autres terres et d'autres peuples », afin que ces auteurs antiques, « sans comprendre ce qu'ils disaient, en fussent les prophètes » (p. 111).

65- Cf. SARMIENTO DE GAMBOA, *Segunda parte de la Historia general llamada Índica*, cit., pp. 200-206.

66- L'ouvrage de Sarmiento de Gamboa est l'ancêtre d'une série d'œuvres historiographiques sur le Pérou que Means définit comme « *Tolédanes* » puisqu'inspirées justement par le vice-roi du Pérou et caractérisées par la tentative d'en justifier l'action répressive envers les *Incas* en présentant leur pouvoir comme une forme de tyrannie. En réaction à ce courant, et en liaison avec une politique espagnole visant à utiliser en partie les structures politiques indigènes, s'affirme au début du XVII^{e} siècle le courant historiographique « garcilasien » qui a son fondateur justement en Garcilaso de la Vega, et qui soutient au contraire la légitimité de la dynastie inca (cf. P. A. MEANS, *Biblioteca Andina : Part One, the Chroniclers, or, the Writers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries Who Treated of the Pre-Hispanic History and Culture of the Andean Countries,* Connecticut Academy of Arts and Sciences, Transactions, vol. 29, New Haven, 1928, pp. 271-525).

67- SARMIENTO DE GAMBOA, *op. cit.*, p. 201.

68- *Ibid.*, pp. 203-204.

69- V. *supra*, p. 39.

70- *Op. cit.*, p. 206.

71- Beuter a écrit qu'Ulysse, après avoir été en Espagne et avoir fondé Lisbonne, « voulut tenter sa chance dans la mer Océane, entreprenant ce même voyage qu'à présent nos Espagnols font vers les Indes ; et nul n'a su ce qui advint depuis lors, s'il se perdit en mer, ou bien s'il arriva dans quelque terre de celles qu'ont vient de découvrir. Tel est l'avis de Dante Alighieri Illustre poète Florentin ». Cf. Pero Antón BEUTER, *Cronica generale d'Hispania et del regno di Valenza [...],* traduit en italien par M. Alfonso d'Ulloa, Venise 1556, p. 141 [l'édition espagnole fut publiée à Valence en 1538 (*Primera parte)* et en 1550 (*Segunda parte*)].

72- GAMBOA, *op. cit.*, pp. 205-206.

73- Comme l'a mis en lumière, par une patiente comparaison textuelle, Pierre VILLEY, *Les livres d'Histoire moderne utilisés par Montaigne,* Paris, 1908, pp. 76-96 (cf. aussi *Idem*, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, tome I, Paris, 1908, pp. 137-138).

74- La comparaison entre les pages de Gómara et celles de Montaigne sur l'Atlantide a été faite par VILLEY, *Les livres…,* cit., pp. 224-235. On a pu montrer par la suite que l'influence de Gómara s'est exercée par l'intermédiaire de la critique qu'adresse à l'auteur espagnol Chauveton.

75- C'est en ces termes que Marcel Bataillon tend à présenter le rapport entre Gómara et Montaigne (cf. « Montaigne et les conquérants de l'or », *Studi Francesi*, n° 3, sept.-déc. 1959, pp. 353-367). Le mérite de cette étude est d'avoir mis en lumière l'identité de vues qui existe entre les deux auteurs non seulement dans les *faits* rapportés, mais aussi dans la *façon de les présenter*. Cela ne signifie pas qu'on puisse attribuer à Gómara la signification historique que cette position prendra chez Montaigne. Il s'agit plutôt de *formes analogues* qui recouvrent des situations historiques (et donc des contenus) fort différents. Avant Bataillon, on avait souvent réso-

lu le problème en rattachant les *faits* rapportés par Montaigne à l'influence de Gómara, et ses *jugements*, en revanche, à celle de Las Casas (cf. ATKINSON, *Les nouveaux horizons de la Renaissance Française*, cit., p. 344 ; et JULIEN, *Les voyages*, cit., p. 418). Il serait toutefois difficile de démontrer une convergence de points de vue entre Montaigne et Gómara. Romeo, pour sa part, voit dans le fait que Montaigne ait utilisé comme source « une œuvre résolument hostile aux indigènes » comme celle de Gómara une preuve de « l'empreinte rationaliste et abstraite » qui avait conduit le philosophe à transformer les données des relations de voyage « en matériaux pour construire le mythe du "bon sauvage" » (cf. *Le scoperte americane*, cit., p. 95). Toute considération générale mise à part, on ne voit pas clairement comment les passages qui exaltent les *civilisations* américaines (qui sont justement ceux que Montaigne emprunte principalement à Gómara) pourraient être considérés comme des éléments d'un supposé « mythe du bon sauvage ». Quant à « l'empreinte rationaliste et abstraite », la suite de ce paragraphe devrait montrer qu'elle est étrangère aux considérations de Montaigne au sujet des « sauvages » américains, même si le fait de la lui attribuer peut être un expédient commode pour arrêter toute recherche face au problème de comprendre la pensée de Montaigne dans sa genèse historique concrète.

76- BATAILLON, « Montaigne… », art. cit., p. 359.

77- Sur le parallèle entre Américains et Chamites défendu par GÓMARA, v. *supra*, p. 104 sqq.

78- Michel de MONTAIGNE, *Essais*, éd. Albert Thibaudet, Paris, 1962, la Pléiade, III, VI, « Des Coches », p. 891. Il faut noter que l'essai « Des Coches », qui ne fut publié que dans l'édition de 1588 des *Essais*, fut composé après 1584 (cf. VILLEY, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, tome I, cit., p. 393). L'autre essai « américain » de Montaigne, « Des Cannibales » (I, XXXI), était en revanche déjà inséré dans la première édition des *Essais* (1580) et on peut situer sa composition vers 1579 (cf. VILLEY, *ibid.*, p. 347).

79- En ce sens, la façon dont Montaigne utilise Gómara n'est pas différente de celle des écrivains huguenots qui avaient exploité le parallèle gomarien entre les Américains et les Chamites. Ce qui pour Gómara n'était qu'une *comparaison* destinée à soutenir le droit de guerre des *conquistadores* envers les *indios* (en discrète polémique avec l'orientation juridique de la couronne depuis 1542), devient entre les mains des calvinistes une *théorie génétique* visant à ruiner les fondements des prétentions hispano-catholiques (v. *supra*, p. 111 sqq).

80- V. *infra*, p. 217.

81- Cf. MONTAIGNE, *Essais*, cit., III, VI, « Des Coches », pp. 889-890. Les « sources » espagnoles de la critique de Montaigne au *requerimiento* ont été étudiées par BATAILLON, « Montaigne… », art. cit., pp. 360-366.

82- Cf. MONTAIGNE, *Essais*, cit., III, VI, « Des Coches », p. 887. Vers la fin de cet essai, Montaigne observe : « Quant à la pompe et magnificence, [...] ni Grèce, ni Rome, ni Égypte ne peut, soit en utilité, ou difficulté, ou noblesse, comparer aucun de ses ouvrages au chemin qui se voit au Pérou, dressé par les Rois du pays, depuis la ville de Quito jusques à celle de Cusco… » (p. 893).

83- *Ibid.*, p. 889.

84- *Ibid.*, p. 888.

85- *Ibid.*, I, XXXI, « Des Cannibales », p. 210.

86- *Ibid.*, III, VI, « Des Coches », p. 889.

87- Montaigne continue : « Quant à la hardiesse et courage, quant à la fermeté, constance, résolution contre les douleurs et la faim et la mort, je ne craindrais d'opposer les exemples que je trouverais parmi eux aux plus fameux exemples anciens que nous ayons en mémoire de notre monde par deça ». *Ibid.*, p. 887.

88- *Ibid.*

89- *Ibid.*, p. 892.

90- CHINARD (*L'exotisme américain,* cit., pp. 196-200) avait déjà corrigé Villey (cf. *Les Livres d'Histoire*, cit., pp. 224-227) en montrant, grâce à une comparaison textuelle très serrée, la quasi-identité entre le passage de Montaigne sur l'Atlantide et celui de CHAUVETON, in

Histoire Nouvelle du Nouveau Monde, cit., « Discours sur le chap. V », pp. 41-44.

91- *Essais*, cit., I, XXXI, « Des Cannibales », p. 201.

92- V. le passage cité *supra*, p. 156 sqq.

93- CHAUVETON, *Histoire Nouvelle,* cit., p. 43.

94- Un humaniste allemand, Theodor Zwinger, en exaltant les connaissances géographiques de Platon, déjà conscient, selon lui, de la sphéricité de la terre et de l'existence des antipodes, affirme sans hésiter que « cette île Atlantique [*sic*] est le Nouveau Monde découvert par Amerigo Vespucci à l'époque de nos pères et baptisé du nom d'Amérique » (cf. *Theatrum vitae humanae*, Bâle, 1565, 1. I, p. 100). Il faut rappeler qu'avant Zwinger, Postel avait déjà affirmé qu'on devrait « imposer ou restituer » à la quatrième partie du monde inconnue des Latins et que les modernes appellent Nouveau Monde, « le nom d'Atlantide » qui lui vient « de Platon, ou d'un autre nom de Japhet notre père, qui, parmi beaucoup d'autres noms, reçut ceux d'Atlus, Attalus et Atlas » (cf. *Cosmographicae disciplinae compendium*, cit., p. 2) ; formulation dans laquelle l'effet d'une complète identification de l'Atlantide à l'Amérique est immédiatement neutralisé par le souci de ramener l'Atlantide à une dimension biblique (v. *supra*, p. 32). Van Gorp prend une position analogue, appelant « Atlantide » l'Amérique, mais faisant dériver ce nom d'un pseudonyme de Tarsis (v. *supra*, p. 40).

95- D'autant qu'à l'époque où il écrit l'essai « Des Cannibales », qui contient le passage sur l'Atlantide, Montaigne ne semble pas connaître l'œuvre de Gómara (il l'aurait lue, selon Villey, entre 1584 et 1588 : cf. VILLEY, *Les sources*, cit., pp. 137-138). Cela n'empêche pas que la position gomarienne, largement répandue en France, ait pu être adoptée et critiquée par Montaigne, certes de façon moins systématique, même dans les essais antérieurs à la lecture directe de l'œuvre du chroniqueur espagnol.

96- *Essais*, cit., II, XII, « Apologie de Raimond Sebond », p. 555. C'est Gliozzi qui souligne.

97- *Ibid.*, I, XXXI, « Des Cannibales », p. 200.

98- *Essais*, *op. cit.*, III, VI, « Des Coches » p. 886.

99- Montaigne cite à ce propos (*ibid.*) les vers de Lucrèce, *De rerum natura*, V, vv. 330-34.

100- *Essais*, cit., III, VI, p. 886.

101- *Ibid.*

102- *Ibid.*, p. 887.

103- Cf. *Ibid.*, I, XXXI, p. 204. L'expression de Sénèque se trouve dans les *Epistolae morales*, XC, 44.

104- *Essais*, cit., III, VI, p. 886. Une interrogation analogue est exprimée dans « Des Cannibales » : « Cette découverte d'un pays infini semble être de considération. Je ne sais si je me puis répondre qu'il ne s'en fasse à l'avenir quelque autre, tant de personnages plus grands que nous ayant été trompés en celle-ci » (*Essais*, cit., I, XXXI, p. 200). Le même thème est présent dans l'« Apologie de Raimond Sebond » : « voilà de notre siècle une grandeur infinie de terre ferme, non pas un île ou une contrée particulière, mais une partie égale à peu près en grandeur à celle que nous connaissions, qui vient d'être découverte. Les géographes de ce temps ne faillent pas d'assurer que meshuy tout est trouvé et que tout est vu. [...] Savoir mon, si Ptolémée s'y est trompé autrefois sur les fondements des sa raison, si ce ne serait pas sottise de me fier maintenant à ce que ceux-ci en disent, et s'il n'est pas plus vraisemblable que ce grand corps que nous appelons monde, est chose bien autre que nous jugeons » (*Ibid.*, II, XII, p. 555).

105- À la fin du chapitre où il déclare que « le monde est un, et non plusieurs, comme le pensaient certains philosophes », Gómara écrit : « Épicure [...] considérait comme des mondes [...] des régions et parties de la terre séparées de la terre ferme comme les îles. [...] Quant à moi, même si je crois qu'il n'existe qu'un seul monde, j'appellerai dorénavant dans mon œuvre les Indes « Nouveau Monde », employant divers vocables pour une même chose afin de mieux m'exprimer… » (*Historia General*, cit., p. 158). Encore plus ouvertement, un autre partisan de l'identification Amérique-Atlantide (mais dans la version de Zarate), affirme qu'étant « cer-

tain qu'il n'existe qu'un monde [...] il est faux d'appeler ces terres découvertes, si vastes et spacieuses soient-elles, Nouveau Monde » (cf. CERVANTES DE SALAZAR, *Crónica de la Nueva España*, cit., vol. I, 1. I, chap. I, p. 110).

106- *Essais*, cit., II, XII, pp. 556-557.

107- V. *supra*, p. 156 sqq.

108- *Essais*, cit., II, XII, p. 556.

109- *Ibid.*, pp. 557-558.

110- La détermination du principe explicatif des « affinités » de coutumes et de croyances (spécialement religieuses) garde chez Montaigne une certaine dose d'ambiguïté. Eu égard à ces affinités, l'auteur des *Essais* rappelle tout d'abord que « c'est un grand ouvrier de miracles que l'esprit humain » (II, XII, p. 557), mais il semble ensuite vouloir référer les analogies relevées entre les Américains et nous en matière de religion à l'intervention d'une inspiration divine commune : « ces vains ombrages de notre religion qui se voient en aucuns exemples – écrit-il – en témoignent la dignité et la divinité. Non seulement elle s'est aucunement insinuée en toutes les nations infidèles de deçà par quelque imitation, mais à ces barbares aussi comme par une commune et supernaturelle inspiration » (*ibid.*, p. 558). L'appel à une inspiration divine commune sert à éviter une explication en termes « diffusionnistes » des affinités religieuses entre l'Ancien et le Nouveau Monde. Il sert aussi, en apparence, à préserver le caractère divin des croyances religieuses européennes. Mais cet hommage à la vérité du christianisme est purement formel, et aussitôt contredit par un appel successif à un principe explicatif de type naturaliste : « Si nature enserre dans les termes de son progrès ordinaire, comme toutes autres choses, aussi les créances, les jugements et opinions des hommes ; si elles ont leur révolution, leur raison, leur naissance et leur mort, comme les choux ; si le ciel s'agite et les roule à sa oste, quelle magistrale autorité et permanente leur allons-nous attribuant ? » (*ibid.*, p. 559). La présence en Amérique de croyances et pratiques religieuses analogues aux nôtres permet donc à Montaigne de contester à ces dernières tout caractère absolu et exclusif ainsi que toute prétention à s'imposer comme « magistrale autorité » sur les croyances non chrétiennes, ce qui revient à dénier toute validité et tout fondement au discours missionnaire. Ce développement sceptique du thème des « affinités » trouve d'ailleurs un prolongement significatif chez Pierre Charron, lorsqu'il écrit : « en ces nouvelles terres presque toutes les choses que nous estimons ici tant, et les tenons nous avoir été premièrement révélées et envoyées du ciel, étaient en créance et observance commune (d'où qu'elles soient venues je ne touche point là, qui en ose déterminer ?) plusieurs mille ans auparavant qu'en eussions ouï les premières nouvelles, soit au fait de Religion comme la créance d'un seul premier homme père de tous, du Déluge universel, d'un Dieu qui vécut autrefois en homme vierge et Saint, du jour du jugement, du purgatoire, résurrection des morts, observation des jeûnes, Carêmes, Célibat des Prêtres, ornement d'Église... » (*De la sagesse*, éd. A. Duval, Paris, 1824, II, t. II, pp. 61-62), où non seulement est réitérée et accentuée l'impossibilité de déterminer la provenance des croyances américaines à partir des nôtres, mais encore, les premières étant présentées comme plus anciennes de « plusieurs mille ans », l'ombre du discrédit est portée sur les secondes.

111- Cf. *Essais*, cit., I, XXIII, « De la coutume », pp. 110-113. Villey a démontré que la plupart des coutumes américaines que Montaigne mentionne dans cet essai sont empruntées à Gómara (cf. *Les livres d'Histoire moderne*, cit., pp. 87-93).

112- *Essais*, cit., I, XXIII, p. 109.

113- *Ibid.*, III, XIII, « De l'expérience », p. 1049.

114- *Ibid.*, III, VI, p. 886.

115- *Ibid.*, I, XXIII, p. 110.

116- *Ibid.*, I, XXXI, p. 203.

117- V. *supra*, p. 163.

118- Pour une analyse des différentes significations du terme « barbarie » chez Montaigne et dans les

doctrines successives du droit naturel, cf. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 23 sqq.

119- Comme l'a montré VILLEY, *Les livres d'Histoire moderne*, cit., p. 78 et p. 228.

120- Cf. *Essais*, cit., I, XXX, « De la modération », p. 199. Remarquons au passage l'analogie entre Montaigne et Garimberto dans la conception de l'idolâtrie comme *erreur naturelle* commune à toutes les religions (v. *supra*, p. 156).

121- *Ibid.*, I, XXXI, p. 208.

122- *Ibid.*, pp. 207-208.

123- Il suffit de rappeler le jugement de Lévi-Strauss, qui place Montaigne parmi « ces premiers essais de pensée ethnographique et, par là même, critique » dont les Comte et les Durkheim seraient les héritiers (cf. Claude LÉVI-STRAUSS, « La sociologie française », in *La Sociologie au XX^e siècle*, publié sous la direction de Georges Gurvitch, Paris, 1947, t. II, p. 515 ; cf. également *Tristes tropiques*, cit.).

124- Ainsi s'exprime encore LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 31.

125- *Essais*, cit., I, XXXI, p. 207. C'est Gliozzi qui souligne.

126- *Ibid.*, p. 208. C'est Gliozzi qui souligne.

127- *Ibid.*, p. 204.

128- L'image d'un Montaigne adepte de « théories antisociales » comme l'exaltation de la vie sauvage, et donc partisan d'une « opposition à l'action coloniale », est un lieu commun de l'historiographie française des cent dernières années : cf. par ex. Paul GAFFAREL, *Histoire du Brésil Français*, Paris, 1878, pp. 207-209 ; Léon DESCHAMPS, *Histoire de la question coloniale en France*, Paris, 1891, pp. 46-51 ; Maurice BESSON, *Histoire des colonies françaises*, Paris s. d. (1931), p. 33 ; JULIEN, *Les voyages de découverte*, cit., p. 429. Plus récemment aussi, dans le climat de la « décolonisation », Montaigne a été présenté, avec une connotation positive cette fois-ci, comme un précurseur de la critique au mouvement colonial européen : cf. René ÉTIEMBLE, *L'Orient philosophique au XVIII^e siècle*, Paris, 1957, pp. 34-52 (passage consacré à une analyse de l'essai « Des Coches »). Ce qui n'a pas été perçu jusqu'ici, c'est que la critique de Montaigne (comme celle de bien des auteurs français des XVI^e et XVII^e siècles catalogués comme des défenseurs du « mythe du bon sauvage » par l'historiographie traditionnelle) ne s'adresse pas (elle ne le pouvait pas) à *toute* forme de colonisation, mais à *une* forme spécifique, celle menée par la puissance ibérique : en réalité, cette critique est en même temps la prémisse idéologique d'une forme de colonisation différente, et plus évoluée.

129- *Essais*, cit., III, VI, p. 888. C'est Gliozzi qui souligne.

130- *Ibid.*, p. 892.

131- *Ibid.*

132- *Ibid.*, III, VI, p. 890. Pour conférer à son indication une plus grande détermination géographique, Montaigne ajoute : « témoins mes Cannibales » (*ibid.*). Et en effet, au début de l'essai « Des Cannibales », il déclare avoir obtenu ses informations d'un homme qui avait séjourné longtemps « en l'endroit où Villegagnon prit terre, qu'il surnomma la France Antarctique » (*op. cit.*, I, XXXI, p. 200). Faut-il donc entendre la considération contenue dans « Des Coches » comme une invitation à poursuivre sur le chemin ouvert par cette première expérience coloniale au Brésil, dans une région qui justement avait été ignorée par les *conquistadores* espagnols parce qu'elle n'avait pas de mines d'or ?

133- Au lendemain de la destruction de la colonie huguenote française de Floride (1565), Chauveton critiquait le comportement espagnol dans ce dialogue acéré : « Mais voici un grand pays qui pourrait nourrir un nombre d'habitants quatre fois supérieur à celui qu'il accueille actuellement : permettez au moins, messieurs les Espagnols, que les Français aient vos restes ; donnez-leur un petit lopin de terre, et permettez qu'ils le cultivent. — Nous ne le ferons pas. — Préférez-vous que cette terre reste en friche et que les barbares pourrissent dans leur ignorance, plutôt que leur apprendre à connaître Dieu et à vivre avec quelque civilité ? — Oui, c'est bien ce que nous voulons. — Mais puisque vous n'y habitez point, souffrez au moins que d'autres y habitent. — Nous y habiterons, si nous le voulons, parce que

c'est notre terre. Mais, quant à vous, gardez-vous bien d'y poser le pied, ou, si vous l'y posez, creusez tout de suite une fosse pour vous y jeter. — Mais quel droit avez-vous sur cette terre que nous n'ayons pas ? — Le droit du plomb et du fer : le bras et l'épée » (*Brief Discours et Histoire d'un voyage de quelques Français en Floride : et du massacre autant injustement que barbarement executé sur eux, par les Hespagnols, l'an mil cinq cens soixante cinq,* p. 14, publié en appendice à l'*Histoire Nouvelle du Nouveau Monde*, cit.). La dénonciation de l'absolue illégitimité de la prétention espagnole au monopole colonial, l'invitation adressée aux Français afin qu'ils profitent des « restes » laissés libres par les *conquistadores* pour y implanter des colonies de peuplement agricole : autant de thèmes explicitement traités, qui sont repris plus ou moins implicitement par Montaigne.

134- Sur cette conception, v. *supra*, p. 119 sq, et *infra*, p. 267.

135- *Essais*, cit., III, VI, pp. 888-889.

136- V. *infra*, p. 266.

137- *Essais*, II, XII, p. 562.

138- Lipse lui-même, dans quelques lettres adressées à Montaigne en 1588-89, souligne l'analogie de vision qui les rapproche. Il assure à l'auteur des *Essais* qu'il le tient pour l'un des sept hommes les plus savants de son temps, et peut-être « le plus savant des sept », et ce, non pas tant pour sa condition, que pour avoir su tirer parti de celle-ci *ad usum vitae* « avec une forme de prudence et une norme de jugement droit » (cf. *Justi Lipsi epistolarum selectarum centuria II. Miscellanea,* Epist. XLI, in *Opera omnia postremum ab ipso aucta et recensita*, Wesel, 1657, vol. II, p. 163). Et dans une lettre de l'année suivante, il ajoute : « je suis admiratif [...] devant la droiture de ton jugement, d'autant plus qu'il est le plus souvent assez semblable au mien. J'avoue en effet qu'en Europe je n'ai trouvé personne qui, sur ces mêmes questions, fût plus en accord avec moi » (*Justi Lipsi epistolarum…*, cit., Epist. LV, in *op. cit.*, vol. II, pp. 175-176).

139- *De Constantia, libri duo*, I, II, chap. XXII, in *Opera omnia*, cit., vol. III, p. 600.

140- Cf. *De Constantia*, 1. I, chap. XVI, in *op. cit.*, vol. III, p. 550.

141- *Ibid.,* p. 551.

142- *Ibid.*, p. 600.

143- *Ibid.*

144- *Ibid.*

145- *Ibid.*, p. 581.

146- L'expression est tirée du titre du chap. XXII du livre 1. II du *De Constantia*, cit., vol. III, p. 600.

147- Cf. *ibid.*, 1. I, chap. XI, in *op. cit.*, vol. III, p. 542.

148- LIPSE, *Admiranda, sive de magnitudine Romana libri quattuor* (1re éd. 1598) 1. I, chap. VI, in *op. cit.*, vol. III, p. 686.

149- LIPSE, *Physiologiae Stoicorum libri quattuor*, 1. II, dissert. XIX, in *op. cit.*, vol. III, p. 947.

150- Pour les passages de Cicéron, Pomponius Mela, Platon, Aristote, Sénèque et Ammien qui prouveraient l'existence d'une certaine notion du Nouveau Monde dès l'Antiquité, cf. *ibid.*, pp. 946-949.

151- *Ibid.*, p. 949.

152- *Ibid.*

153- *Ibid.*, p. 948.

154- *Ibid.*, p. 949.

155- La première difficulté exposée par Lipse est celle relative à la « diversité » des espèces animales rencontrées en Amérique. Le postulat monogénique a en effet pour corollaire, selon Lipse, que « par croisement peuvent naître des espèces différentes, mais non totalement nouvelles ». Pour expliquer la différence de la faune dans les divers continents, il faut donc admettre que « Dieu dès le commencement donna et assigna à chaque région, en rapport à la nature particulière du climat et du sol, ses propres animaux » (*ibid.*, pp. 949-950).

156- *Ibid.*, p. 950.

157- *Ibid.*, pp. 947-948. Sur le déluge qui submergea l'Atlantide, identifié avec celui que rappellent les traditions mexicaines et péruviennes (mais non avec le Déluge biblique), cf. *ibid.*, l. II, chap. XXI, p. 954.

158- *Physiologiae Stoicorum*, l. II, dissert. XIX, in *op. cit.*, vol. III, p. 950.

159- V. *infra*, p. 285 et p. 287.

160- Tommaso CAMPANELLA, *Epilogo magno*, texte italien inédit établi par Carmelo Ottaviano, Rome 1939, l. V, chap. IV, p. 340. Cf. aussi les affirmations analogues in *Quod reminiscentur et convertuntur ad Dominum universi fines terrae (psal. XXI)*, éd. R. Amerio, Padoue, 1939, l. II, legatio I, § 2, p. 203.

161- Cf. ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, cit., l. I, chap. XXII : « Que no pasó el linaje de indios por la isla Atlántida, como algunos imaginan », pp. 35-36. Que Zarate soit l'objectif de la polémique d'Acosta est montré par sa réfutation de l'argument selon lequel « pour prouver qu'il exista réellement l'île d'Atlantide » il suffirait d'observer « que cette mer s'appelle aujourd'hui Atlantique » (*ibid.*, p. 36) : argument qu'Acosta définit « de peu d'importance » et qui avait été la seule « démonstration » fournie par Zarate à l'appui de sa thèse (cf. ZARATE, *Historia del Perú*, cit., p. 461).

162- ACOSTA, *op. cit.*, p. 35.

163- *Ibid.*., p. 36.

164- *Ibid.*, p. 35. Faisant écho à Acosta, un dominicain péruvien (qui écrivit entre 1603 et 1609) observe que l'histoire de l'Atlantide-passerelle, d'un côté, « n'est pas crédible » (en l'absence de témoignages fiables), et de l'autre « n'est pas possible » (étant impossible l'engloutissement de l'Atlantide). Cf. Reginaldo LIZARRAGA, *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucuman, Rio de la Plata y Chile,* éd. M. Hernández Sánchez Barba, Madrid, 1968, chap. I, p. 3.

165- L'identification de l'Amérique avec l'Atlantide sert à Lescarbot pour confirmer sa thèse sur le peuplement de la première par Noé ; Platon semble avoir eu « quelque obscure notion » de ce fait lorsqu'il « a parlé de cette grande île Atlantique » (cf. *Histoire de la Nouvelle France*, cit., l. I, chap. III, p. 27). Dans un commentaire sur Tertullien d'un évêque de Saint-Omer, on trouve aussi l'affirmation que la découverte continue de régions nouvelles dans les Indes occidentales démontre le bien-fondé de ce que Platon avait dit « sur la grandeur de l'île Atlantique » (Jacques de PAMELE, *Argumenta et annotationes*, in *Q. Sep. Fl. Tertulliani opera*, Paris, 1635, « *Adnotationes in Apologeticum* », n. 528, p. 130). Plus significative est la manière dont l'allemand Christophe Besoldo reprend l'identité Amérique-Atlantide. Excluant l'hypothèse de la terre de passage, ce dernier n'attribue pas à cette identité une signification génétique (selon lui, les Américains dérivent des descendants septentrionaux de Japhet : v. *supra*, p. 47, n. 100) ; mais l'identification avec l'Atlantide lui est utile pour souligner l'antiquité des civilisations mexicaine et péruvienne, et donc (en polémique avec Acosta) l'antiquité du peuplement de l'Amérique : « parmi tant d'autres choses, témoignent du fait qu'elle a été peuplée dès l'Antiquité, et non pas depuis quelques siècles seulement, l'ordre constant et ferme de son gouvernement, la superbe structure des villes et des routes, la splendeur des édifices : toutes choses qui, étant parvenues chez eux à un très haut degré de développement, ont dû être nécessairement exiguës autrefois ; mais elles n'auraient pu passer du degré le plus bas au plus élevé sinon grâce à une période de temps bien plus longue » (cf. *Discursus Politicus de Incrementis Imperiorum*, cit., chap. IV, § 13, p. 40).

166- En 1607 Gregorio García répond à Acosta pour défendre la thèse que « les *indios* dérivent du peuple qui habitait l'île Atlantique », autrement dit la thèse de Zarate et de Lipse (explicitement cités, bien qu'associés à López de Gómara) (cf. *Origen de los Indios*, cit., l. IV, chap. VIII-XVI, pp. 351-407). La principale préoccupation du dominicain espagnol semble être de trouver une parade aux critiques acostiennes en défendant avec une insistance toute particulière l'autorité de Platon (cf. *ibid.*, pp. 358-376) et en cherchant à démontrer la vraisemblance de l'engloutissement de l'Atlantide (cf. *ibid.*, pp. 380-390). Pour combattre l'opinion

de Lipse sur l'Atlantide, le juriste portugais Freitas fait sienne la critique d'Acosta, insistant particulièrement sur le fait que les affirmations platoniciennes « ne peuvent être racontées sérieusement qu'aux enfants et aux vieilles femmes » (cf. Seraphim de FREITAS, *De justo imperio Lusitanorum Asiatico*, Valladolid, 1625, chap. V, p. 28).

167- V. *supra*, p. 148.

168- Cf. PLATON, *Critias*, 111 B.

169- GARIMBERTO, *Problemi naturali e morali*, cit., p. 115.

170- ZARATE, *Historia del descubrimiento*, cit., p. 461.

171- V. *infra*, p. 271.

172- Théodor ZWINGER, *Theatrum vitae humanae*, cit., 1. I, p. 100.

173- LESCARBOT, *Histoire de la Nouvelle France*, cit., 1. I, chap. III, p. 27.

174- PAMELE, *Argumenta et annotationes*, cit., p. 130. Une proposition analogue est avancée aussi par Ponce de León, *Variarum Disputationum…*, cit., pars I, quaest. VIII, chap. I, p. 467.

175- L'alternative entre la conception de l'Atlantide comme « passage », impliquant la réalité du déluge, et, au contraire, son identification à l'Amérique, impliquant l'interprétation allégorique du déluge comme « oubli », est clairement illustrée par BESOLDO, *op. cit.*, chap. IV, p. 37, qui déclare : « selon moi l'île Atlantique, engloutie non par le tourbillon des eaux mais par l'oubli, est le Nouveau Monde lui-même » (p. 41).

176- Cf. SARMIENTO DE GAMBOA, *Segunda parte de la Historia*, cit., p. 205.

177- Cf. LIPSE, *Physiologiae Stoicorum*, cit., 1. II, dissert. XXI, pp. 863-864. Acosta également, à la question de savoir si le déluge rappelé par les traditions américaines était le Déluge « universel que raconte la divine Écriture, ou s'il s'agissait de quelque autre Déluge ou inondation particulière », répond qu'il ne devait pas s'agir du Déluge de Noé « mais d'un autre, comme celui dont parle Platon » (*Historia natural y moral*, cit., 1. I, chap. XXV, p. 38). Mais il est curieux que le jésuite ait recours maintenant à Platon, alors qu'il lui avait refusé toute crédibilité sur la question de l'Atlantide. Cela confirme au moins que celui du déluge était un problème vraiment épineux.

178- V. *infra*, p. 270.

179- Cet ouvrage fut publié posthume avec le titre de *Chronographia Petri Opmeeri a mundi exordio ad sua usque tempora historias continens*, Cologne, 1625.

180- Petrus VAN OPMEER, *op. cit.*, p. 13.

181- *Ibid.*, p. 14.

182- Cf. Georg HORN, *De originibus americanis libri quatuor*, cit., 1. I, chap. III, p. 21.

183- Cf. CAMPANELLA, *De Monarchia Hispanica discursus,* Amsterdam, 1640, chap. XXXI, p. 420 (l'ouvrage a été composé en 1602), et v. *infra* p. 267 sq.

184- L'identification Amérique-Atlantide, propagée en Angleterre par la traduction des œuvres de Pietro Martire et de Gómara incluses dans la première collection de voyages anglaise, parue en 1555 (cf. Edward ARBER, [éd.], *The first Three English books on America*, Birmingham, 1885, p. 129 et pp. 337-338), fut accueillie par John Dee (cf. E. G. TAYLOR, *Tudor Geography [1485-1583]*, Londres, 1930, p. 99 et p. 192) et par d'autres humanistes (cf. Stephen BATEMAN, *Batman Uppon Bartholome his Booke De Proprietatibus Rerum*, Londres, 1582, 1. XV, f. 250 r.).

185- Avant Hakluyt, Gilbert aussi avait vu dans le témoignage platonicien une preuve digne de foi en faveur de l'existence du passage de Nord-Ouest (cf. « *A discourse written by Sir Humfrey Gilbert Knight, to prove a passage by the Northwest to Cathaia, and the East Indies* », ch. I, in HAKLUYT, *The Principal Navigations*, cit., vol. VII, pp. 161-162).

186- Cf. HAKLUYT, *The Principal Navigations*, cit., vol. I, p. 1xxiv sqq.

187- *Ibid.*, p. 1xxiv.

188- *Ibid.*, p. 1xxv.

189- *Ibid.*, p. 1xxx.

190- Il est bien connu que la *New Atlantis*, composée autour de 1624 (et inachevée) fut imprimée

par Rawley en 1627 . L'essai « Of Vicissitude of Things » parut pour la première fois dans l'éd. de 1625 des *Essays*.

191- *New Atlantis*, (trad. française *La Nouvelle Atlantide*, Garnier-Flammarion, Paris, 1995, p. 98).

192- *Ibid.*, p. 99.

193- *Ibid.*, p. 98.

194- *Ibid.*, p. 97.

195- Cf. *ibid.*, p. 99.

196- *Ibid.*, p. 100.

197- *Ibid.*

198- L'objection, à vrai dire, ne frappe pas Platon, qui avait parlé à ce propos de déluge (cf. *Timée*, 25 C D, et *Critias*, 112). Elle corrige plutôt une autre interprétation naturaliste du mythe platonicien comme celle de Garimberto, qui avait attribué l'engloutissement de l'Atlantide à « un très grand tremblement de terre » (v. *supra*, p. 158).

199- *Essays*, LVIII, traduction française de M. Castelain, Aubier, Paris, p. 293.

200- *La Nouvelle Atlantide*, cit., p. 101.

201- Cf. *ibid.*

202- *Ibid.*

203- V. *infra*, le chapitre suivant.

204- *Novum Organum, sive Indicia Vera de Interpretatione Naturae*, Pars Secundae Summa, Digesta in Aphorismos, I, 122 (1re éd. 1620). Traduction française de M. Malherbe et J.-M. Pousseur, PUF, 1986, pp. 175-76.

205- *Ibid.*, I, 72, pp. 133-34.

206- Cf. *Considerations touching a War with Spain*, in *The Works of Francis Bacon,* facsimile de l'édition de Spedding, Ellis et Heath, Londres, 1857-1874 (Friedrich Fromman Verlag Gunther Hoezboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962, vol. XIV, p. 479). La composition de ce texte est de 1624, sa publication de 1629.

207- *Ibid.*, pp. 499-500.

208- *Ibid.*, p. 504.

209- *Ibid.*, p. 485.

210- *Advertisement touching an Holy Warre*, in *op. cit.*, vol. VII, 1963, pp. 20-21. Le dialogue fut composé par Bacon en 1622 et publié posthume en 1629.

211- Il s'agit de la perspective qui fut largement diffusée, dans le camp catholique, par ACOSTA (v ; *infra*, p. 315 sqq), et qui avait influencé dès le début l'idéologie coloniale anglaise (v. *infra,* p. 335 sqq).

212- *Advertisement touching an Holy Warre*, cit., p. 21.

213- *Ibid.*, p. 34.

214- *Ibid.*, p. 22.

215- Dans le dialogue baconien, en effet, le personnage qui représente « un catholique romain zélé », répond aux argumentations anti-espagnoles en observant que l'existence d'un pouvoir politique indigène légitime au Mexique et au Pérou n'est qu'apparente : « de même qu'il existe des rois de fait et non de droit, eu égard à la nullité de leur titre, il existe aussi des nations qui occupent leur territoire de fait et non de droit, eu égard à la nullité de leur forme politique et de leur gouvernement » (*ibid.*, pp. 31-32). Ce qui infirme la validité des formes politiques autochtones du Nouveau Monde, plus encore que la nudité de ses habitants (qui est pourtant « un grand motif de destruction » puisqu'elle est « un affront fait à la nature ») ; plus encore que « leur stupidité quand ils croient que les chevaux peuvent manger les morts, et les lettres parler », plus même que « leurs pratiques de sorcellerie », plus que tout cela, ce sont « les sacrifices et plus particulièrement l'anthropophagie » qui constituent « leur abomination » et qui légitiment par conséquent « l'invasion par les Espagnols de leur territoire, confisqué par le droit naturel, dans le but de le réduire ou de le détruire » (*ibid.*, p. 34).

216- La source de la représentation élogieuse de la « civilisation » inca est dévoilée par l'interlocu-

teur « catholique romain zélé » lorsqu'il observe : « je vois que tu as lu Garcilaso de la Vega, un métis, lui-même descendant des *Incas*, désireux de dire tout le bien possible des vertus et des modes de vie de sa région, même s'il le fait avec sobriété et de façon assez crédible » (*ibid.*, p. 34). Si la première partie de la réplique semble vouloir déprécier cette source, sa conclusion en reconnaît en revanche la validité, d'autant plus significative qu'elle est énoncée par un catholique hispanophile. L'explicitation, fût-elle indirecte, de sa source espagnole rapproche une fois de plus Bacon de Montaigne : ce dernier avait utilisé en fonction anti-espagnole l'exaltation de la « civilisation » américaine à laquelle Gómara s'était livré pour des raisons *internes* au monde colonial espagnol et à ses contradictions ; Bacon, lui, réussit une opération analogue en utilisant l'exaltation des *Incas* par Garcilaso, engendrée elle aussi par les contradictions *internes* à la vice-royauté hispano-péruvienne (v. *supra*, p. 200 n. 66).

217- Cf. *Essays*, XXXIII, cit., vol. I, pp. 177-82.

218- *A letter of advice*, written by Sir F. Bacon to the Duke of Buckingham when he became favourite to the King James, in *The Works of Francis Bacon*, cit., vol. XIII, 1962, p. 49.

219- *Essays*, XXXIII, cit.

220- A letter…, in *op. cit.*, p. 51.

221- *Essays*, XXXIII, cit.., vol. I, p. 179.

222- Cf. A letter…, in *op. cit.*, p. 50.

223- *Essays*, XXXIII, cit., vol. I, pp. 177-79.

224- A letter…, in *op. cit.*, p. 51.

225- *Essays*, XXXIII, cit., vol. I, p.183.

x

CHAPITRE II

Anciennes navigations vers le Nouveau Monde

1- Les anciennes navigations carthaginoises

Dans sa polémique contre les prétentions juridiques des héritiers de Colomb, Oviedo, outre qu'il soutient que les Indes avaient appartenu dès les temps les plus anciens au douzième roi d'Espagne Hespéros[1], allègue un témoignage d'Aristote qui prouverait l'ancienneté des navigations vers le Nouveau Monde. Il s'agit du chapitre LXXXIV d'un écrit pseudo-aristotélicien (mais dont l'authenticité douteuse est passée sous silence par le chroniqueur espagnol) qui, dans le répertoire de Teofilo Ferrari – auquel Oviedo renvoie, même s'il montre, par une grossière erreur de citation, qu'il ne le connaît pas de première main[2] – s'intitule *De admirandis in natura auditis,* mieux connu déjà au XVI[e] siècle sous le titre *De mirabilibus auscultationibus*[3]. Le texte pseudo-aristotélicien rapporte qu'anciennement un navire carthaginois, ayant dépassé les colonnes d'Hercule, et après plusieurs jours de navigation, aurait découvert une île exceptionnellement fertile, riche en forêts et en fleuves navigables mais tout à fait déserte, où les navigateurs eussent aimé s'établir, si une rigoureuse interdiction de la part des magistrats suprêmes de Carthage n'était venue leur défendre tout établissement et même tout nouveau voyage vers cette île. D'après Oviedo, ce récit constitue une *gentil auctoridad* permettant de penser que l'île dont parle Aristote pourrait être « une de celles qui se trouvent dans nos Indes [...] ou peut-être une partie de la terre ferme[4] ». Mais selon Fernand Colomb, cette affirmation, outre qu'elle contredisait ce qu'Oviedo entendait démontrer[5], « n'avait aucun fondement[6] », et l'île dont parle Aristote devait être identifiée, plus modestement, à « l'île des Astores », c'est-à-dire les Açores[7]. Du reste, fait remarquer don Fernand, Aristote lui-même relate l'histoire des navigations carthaginoises « comme chose peu sûre et sans fondement », rapportant des éléments qui sont dénués de toute vraisemblance, comme quand il dit « que cette île abondait de toutes sortes de choses, mais qu'elle n'avait jamais été habitée », ce qui serait absurde puisque « la fertilité des terres ne procède que du travail de leurs habitants, et que là où nul n'habite, aucune chose ne saurait naître toute seule, et même les choses domestiques deviennent sauvages et stériles[8] ».

Las Casas[9], pour sa part, tout en s'écartant de Colomb[10], corrige l'interprétation du passage pseudo-aristotélicien proposée par Oviedo, cherchant, par ses observations, à neutraliser les conséquences que l'historiographe de Charles

Quint se proposait d'en tirer. La terre découverte par les Carthaginois est, selon Las Casas, « cette partie de notre terre ferme que nous appelons cap de saint Augustin et du Brésil[11] » : autrement dit, une terre qui, bien qu'appartenant au Nouveau Monde, avait été exclue par le traité de Tordesillas des domaines du Roi Catholique. La tentative d'Oviedo d'utiliser le passage pseudo-aristotélicien pour prouver l'existence d'un ancien droit espagnol sur le Nouveau Monde est ainsi désamorcée. Ayant pris cette précaution, Las Casas accueille sans réserve la tradition du pseudo-Aristote comme le témoignage d'une ancienne, bien qu'obscure, connaissance du Nouveau Monde. Il prend soin même de minimiser quelque peu les absurdités relevées par Fernand Colomb, en admettant la possibilité que la terre découverte par les Carthaginois « ne fût pas encore peuplée pour cette partie » et en avançant l'hypothèse qu'elle pût commencer à l'être précisément par les Carthaginois et leurs femmes[12].

Cette reconnaissance, si elle introduit la possibilité de concevoir la navigation carthaginoise comme un épisode du peuplement de l'Amérique, n'a cependant, chez Las Casas, qu'une portée limitée : non seulement parce que la région que les Carthaginois auraient peuplée était limitée, mais encore parce que le problème même du peuplement du Nouveau Monde est, aux yeux de l'évêque du Chiapas, un faux problème, si bien qu'il hésite à reconnaître dans la terre découverte par Colomb autre chose que « *l'India extra Gangem* » des Antiques[13], un territoire dont le peuplement, étant donné sa nature continentale, pouvait s'expliquer comme celui de n'importe quelle autre région asiatique.

Le premier qui établit clairement une connexion entre les navigations carthaginoises et le peuplement des Indes, c'est l'humaniste espagnol Alejo Vanegas del Busto[14]. En bon amateur de lettres classiques, celui-ci commence par mettre en doute l'authenticité du *De mirabilibus auscultationibus*, tout en admettant que ce texte, même au cas où il serait de Théophraste, « était doué d'autant d'autorité que s'il était d'Aristote[15] ». Mais Vanegas trouve aussi dans ce texte un autre élément passé jusque-là inaperçu : Aristote ne parle pas seulement des navigations carthaginoises, dont le but aurait été, en accord avec Oviedo, l'île d'Hispaniola[16], mais également d'un précédent voyage des Phéniciens, qui s'étaient arrêtés à l'île de Madère, reconnaissable, dans la description antique, au détail des thons d'une taille exceptionnelle que les marées faisaient échouer sur la plage[17].

Il n'est pas étonnant, selon Vanegas, que le texte pseudo-aristotélicien affirme que dans les terres découvertes par les Phéniciens et les Carthaginois « il n'y avait point d'habitants ». En effet, s'il « est vrai que tous les hommes descendent d'Adam[18] », il faut admettre que le peuplement du monde n'a pu se produire qu'à la suite de la multiplication des hommes, de manière progressive et en un laps de temps très long. Affirmer « qu'avant les Phéniciens et les Carthaginois dont parle Aristote, les hommes n'avaient pas [encore] été dans la quatrième partie du monde aujourd'hui découverte[19] » est donc chose tout à fait vraisemblable. Il est permis, par conséquent, d'estimer que ce furent précisément les Phéniciens et les

Carthaginois qui peuplèrent les premiers ces îles, et ensuite, aussi la terre ferme, le Mexique et le Pérou, et, en essaimant dans le Pacifique, jusqu'à l'archipel de Java[20].

Il est indéniable que l'hypothèse de l'humaniste espagnol, comme il l'affirme clairement lui-même, s'inscrit dans une conception monogénique qui considère les Américains, ainsi que le restant du genre humain, comme des descendants de l'Adam biblique. Et pourtant, au cours de son argumentation, Vanegas laisse échapper une assertion qui semble jeter un doute sur ce postulat de départ. « Si les trois parties du monde furent peuplées par Adam et Ève – écrit-il – quoi d'étonnant que les Phéniciens et les Carthaginois aient peuplé l'Amérique, qui se trouve près d'Hispaniola et de Cuba, et que de là on ait peuplé les autres terres qui ont été découvertes seulement aujourd'hui ?[21] ». L'origine des Américains à partir des Carthaginois, indépendante de toute généalogie biblique, semble désormais s'opposer à celle-ci. C'est justement dans ce sens que la proposition de Vanegas sera interprétée – et récusée – un an à peine après sa formulation. Lorsque, en 1541, le franciscain Motolinía rédige son ouvrage d'histoire mexicaine, après avoir rappelé les navigations carthaginoises et avoir identifié la terre qu'ils avaient découverte dans les Antilles « ou peut-être une autre partie de la Nouvelle-Espagne », il observe : « toutefois, une terre aussi grande et si peuplée dans toutes ses parties semble prendre origine d'autres nations étrangères, et certains indices laisseraient croire même que ses habitans sont de la souche de Noé et des différentes branches de ses petits-enfants[22] ».

L'hypothèse de Vanegas semble donc exclure, pour le moine franciscain, une dérivation des Américains de la souche de Noé, et donc, logiquement, même si cela n'est pas explicitement affirmé, de l'origine adamique. Il n'est pas aisé d'établir si telle était l'intention véritable de Vanegas, et ses déclarations feraient même supposer le contraire. Mais il est certain que la perspective générale dans laquelle l'humaniste espagnol inscrit le problème des origines des Américains, non seulement abandonne le critère biblique, mais avoue implicitement l'insuffisance de ce critère pour la solution du dit problème. « C'est [la tâche] du chrétien d'affirmer les choses révélées par Dieu », admet Vanegas ; mais il ajoute aussitôt que « c'est [le propre] d'un homme qui est un homme de se prononcer sur les choses qui se basent sur des récits[23] ». Or, tandis que la Bible nous révèle que les trois fils de Noé furent les premiers ancêtres des habitants des trois parties du monde, elle ne nous dit rien de l'origine des habitants d'un nouveau continent imprévu. Et c'est ce silence de l'histoire sacrée qui légitime, selon Vanegas, le recours à une hypothèse qui s'appuierait non sur la révélation, mais sur des raisons exclusivement humaines.

De ce point de vue, la position de Vanegas, formulée dès 1540, représente l'exacte antithèse de celle qu'allait soutenir, trente ans plus tard, Arias Montano. Ce dernier, en effet, devait voir dans l'abandon du critère biblique et dans le recours aux témoignages classiques le danger d'un aveu implicite du caractère non exhaustif du récit biblique, et par conséquent d'un affaiblissement du pos-

tulat monogénique[24].

Et pourtant, les théories de Vanegas et d'Arias Montano montrent, dans le même temps, une singulière ressemblance, qui se manifeste de façon significative dans le cours analogue de leur fortune, bien plus grande à l'étranger qu'en Espagne. Pour éclairer ce phénomène, il faut distinguer deux éléments qui, tout en appartenant à la même théorie, ont connu une fortune différente, tout comme leur signification, d'ailleurs. D'un côté, l'histoire des anciennes navigations carthaginoises représente une réponse au problème du possible *trajet* suivi par les hommes qui, les premiers, avaient peuplé l'Amérique. Comme l'Atlantide autorisait l'hypothèse d'une ancienne liaison terrestre entre l'ancien et le Nouveau Monde, de même le récit pseudo-aristotélicien, en soulignant l'habileté nautique des Carthaginois, rendait moins absurde la possibilité d'une ancienne liaison maritime transocéanique. Acosta lui-même, qui plus que quiconque avait souligné les incongruités de ces théories sur le peuplement qui attribuaient aux Anciens une navigation transocéanique volontaire[25], n'exclut pourtant pas la possibilité qu'un navire carthaginois « ait pu être transporté par les vents jusqu'à être en vue du Nouveau Monde[26] ». Cette acceptation, bien que strictement subordonnée à une condition de *hasard* souvent passée sous silence par les auteurs successifs, explique pourquoi, même après Acosta, on a continué souvent à invoquer les navigations carthaginoises en réponse au problème du trajet des premiers Américains. Sous cet aspect, l'histoire des Carthaginois pourra être utilisée de manière tout instrumentale, même en Espagne, sans que cela entraîne une adhésion à l'hypothèse d'une origine carthaginoise des Américains. Hypothèse qui était, au contraire, un autre élément fondamental de la théorie de Vanegas. L'humaniste espagnol s'était engagé dans la démonstration de la descendance *génétique* des Américains des Carthaginois, au point d'être entraîné dans une discussion sur les affinités culturelles reconnues entre ces deux peuples. Une « difficulté » dans ce domaine, affirme-t-il, est constituée par le fait que les Phéniciens furent les inventeurs des lettres et de l'écriture, et que, s'ils avaient vraiment peuplé le Nouveau Monde, on aurait bien dû y trouver quelques traces de cette conquête culturelle. Mais il suffit, pour la résoudre, de rappeler que le témoignage pseudo-aristotélicien distingue le voyage des Phéniciens, qui n'étaient parvenus qu'à Madère, de ceux des Carthaginois, qui, eux, avaient atteint vraisemblablement la terre ferme américaine. À l'époque où ils avaient entrepris cette navigation, les Carthaginois, assure Vanegas, faisaient usage de « lettres réelles de choses peintes » ; et comme « les *indios* utilisent aujourd'hui précisément ces lettres », cette ressemblance vient conforter encore une fois l'hypothèse selon laquelle les Américains descendraient des Carthaginois[27]. On ne peut pas dire que cet aspect génétique fasse l'objet d'une franche hostilité de la part des compatriotes de Vanegas. L'usage d'images peintes à la place des lettres, attribué génériquement (et de façon arbitraire) à tous les habitants du Nouveau Monde, reviendra même souvent chez les auteurs de répertoires du XVII^e siècle, de García à Torquemada à Rocha[28], en guise de confirmation empirique de la

validité de la tradition pseudo-aristotélicienne[29]. Il ne fait pas de doute, cependant, qu'aucun auteur espagnol ne montre de sympathie pour une pure et simple affirmation de cette dérivation, telle qu'on la trouve chez Vanegas. Non seulement parce que cette hypothèse aboutit fatalement à une prise de distance par rapport à la généalogie biblique, mais aussi, et surtout, parce que, telle qu'elle est formulée par Vanegas (il n'en ira pas autrement pour Arias Montano) elle n'envisage ni ne garantit un rapport privilégié de l'Espagne avec le Nouveau Monde. Si les compatriotes de Vanegas acceptent tant bien que mal l'aspect plus proprement ethnogénique de l'hypothèse qu'il avance, ce n'est que dans la mesure où ils parviennent à gloser la proposition de ce dernier jusqu'à ce qu'elle puisse servir de support au droit espagnol sur les nouvelles terres.

Le premier qui indique cette voie, seulement quatre ans après la publication du livre de Vanegas, c'est l'historiographe officiel de Charles Quint, Floriano de Ocampo. Celui-ci consacre un chapitre de sa *Crónica general de España* à démontrer « comment partirent d'Andalousie [les] navires carthaginois qui découvrirent, très loin de l'Espagne, dans la grande mer océane d'occident, des îles et des terres très vastes, jamais connues ni vues, qui semblent être très semblables à celles que par la suite les Espagnols découvrirent et découvrent chaque jour dans ces mers que nous appelons maintenant des Indes ». L'élément nouveau introduit par Ocampo par rapport à Vanegas, et aussi au texte pseudo-aristotélicien, est celui de l'origine espagnole de la navigation carthaginoise. Les « marchands carthaginois » qui en 392 av. J.-C. décidèrent de « voyager à leurs risques et périls vers les régions occidentales en traversant les étendues de la grande mer océane, mus par le désir de savoir combien ces eaux s'étendaient dans cette direction », non seulement – précise Ocampo – « levèrent l'ancre des ports de l'Andalousie », mais étaient de « ceux qui y résidaient, avec des cargos et des navires de la province ». Si l'on tient compte, en outre, du fait que les « autorités carthaginoises » ne projetèrent pas l'entreprise et n'approuvèrent même pas son heureuse réalisation[30], il faut en conclure (c'est le sens implicite de la version d'Ocampo) que les navigations évoquées par le pseudo-Aristote relèvent davantage de l'histoire espagnole que de l'histoire carthaginoise. Par ces modifications, Ocampo parvient à introduire dans l'hypothèse de Vanegas cette garantie du rapport privilégié Espagne-Amérique qui lui faisait défaut. Même l'aspect génétique de la théorie de Vanegas cesse, dans ce nouveau contexte, d'être un facteur de discordance à l'égard des intérêts de l'Espagne. Ocampo admet en effet que les terres découvertes par les anciennes navigations « aient été désertes, et qu'elles aient été peuplées ensuite par les Carthaginois qui y restèrent[31] ». Mais une telle acceptation revient désormais à affirmer que les populations américaines provenaient anciennement de l'Espagne et y habitaient avant d'émigrer dans le Nouveau Monde.

Il n'est pas surprenant de constater que l'histoire pseudo-aristotélicienne, dans la version d'Ocampo, a été reprise souvent par des auteurs spécialement préoccupés de mettre en évidence les droits espagnols sur le Nouveau Monde. On la retrouve, vers la fin du siècle, dans l'œuvre apologétique du jésuite

Mariana, *Historia de rebus Hispaniae*, assortie, naturellement, de l'indispensable précision que les Carthaginois découvreurs du Nouveau Monde « étaient partis avec leur flotte des [côtes de] l'Espagne[32] ». La signification idéologique de cette précision est à nouveau explicitée dans le *Tratado* de la fin du XVII[e] siècle de Diego Andrés Rocha. Dans ce texte, en effet, l'histoire des Carthaginois est associée à une revendication explicite du droit espagnol sur l'Amérique en vertu d'une première occupation. Rocha défend avec acharnement l'hypothèse que les Espagnols furent les premiers occupants du Nouveau Monde[33], mais il ne peut exclure, à titre secondaire, que ce fussent les Carthaginois « du temps où ils dominaient l'Espagne[34] ». Du point de vue du droit espagnol, le résultat est le même ; mais, de plus, la référence aux Carthaginois sert de parade à une éventuelle objection portant sur l'impossibilité que les Espagnols aient accompli, dans des temps anciens, la navigation transocéanique.

Nous rencontrons une autre version de cette hypothèse, différente et peut-être plus suggestive, même si elle vise aux mêmes résultats que les précédentes, dans un ouvrage du franciscain Pedro Simón, au début du XVII[e] siècle. Partisan fervent du servage des *indios*, qu'il justifie par leur ascendance juive[35], celui-ci n'exclut pas, comme hypothèse alternative, que les Américains dérivent des Phéniciens-Carthaginois, mais il fait en sorte que cette alternative débouche, pour les *indios*, sur des conclusions analogues. Simón souligne en effet que, dans les temps anciens, les Phéniciens-Carthaginois furent les maîtres et les exploiteurs des Espagnols, et il lui paraît remarquable que « Dieu ait renversé le cours des temps et l'état des choses, et que ce soient les Phéniciens qui à présent, pour le compte des Espagnols, creusent leurs mines et fournissent aux Espagnols l'or et l'argent qui se trouvent dans leur terre, avec lesquels ils remboursent, dirait-on, ce que, en Espagne, les Espagnols avaient payé à leurs ancêtres[36] ».

Cette même hypothèse sera réaffirmée, mais sans qu'aucune confusion ne soit faite entre anciens Espagnols et Carthaginois, dans l'ouvrage du calviniste suisse Pierre Viret, *De la vraye et fausse religion*, publié à Genève en 1560. La source de Viret, citée de façon explicite, n'est pas Vanegas, cependant, mais un autre humaniste espagnol, de tendance érasmienne et d'une orthodoxie catholique douteuse, Juan Luis Vives. Dans son commentaire au *De civitate Dei*, paru en 1522 avec une préface d'Érasme, Vives, après avoir rappelé que les Carthaginois immolaient les enfants à Saturne en les brûlant à l'intérieur de statues creuses, en bronze, du dieu, ajoute que dans une île américaine récemment découverte, appelée Caroline, avaient été trouvées « des statues en bronze des dieux que ces peuples adorent, creuses à l'intérieur [...], dans lesquelles ils placent les nouveaux-nés et les enfants qu'ils doivent immoler à ces dieux, pour ensuite les brûler cruellement avec le feu allumé dans le creux des statues et l'air extraordinairement embrasé[37] ». Vives ne va pas plus loin dans l'illustration de cette analogie. Mais Viret, après l'avoir soulignée à son tour, cherche une explication du fait « que cette idolâtrie sanguinaire et meurtrière ait été non seulement répandue presque dans chaque peuple et chaque pays, mais qu'elle ait duré aussi longtemps, et

même jusqu'à nos jours ». Et après avoir rappelé l'opinion de « certains historiens » sur les anciennes navigations carthaginoises, il conclut : « il est très vraisemblable que ces massacres et ces sacrifices humains que l'on trouve encore aujourd'hui chez ces peuples barbares et dans les nouvelles terres aient été repris des Carthaginois, et que ces derniers en aient introduit l'usage, puisqu'ils s'adonnaient à de semblables sacrifices et qu'ils ont fréquenté autrefois ces terres étranges et inconnues des autres[38] ».

L'usage que Viret fait de l'hypothèse carthaginoise n'est pas différent de celui que, en ces mêmes années, Garimberto faisait de l'hypothèse atlantique[39] : il s'agit d'une tentative similaire de donner une réponse à certaines analogies surprenantes rencontrées entre l'Ancien et le Nouveau Monde, sans recourir ni à la thèse de l'imitation diabolique, d'une part, ni à celle d'une descendance d'une lignée biblique corrompue, de l'autre[40]. Conçus comme un héritage culturel d'un peuple de l'Antiquité païenne, les sacrifices humains pratiqués par les Américains pouvaient difficilement être présentés comme des formes de dégénérescence et de péché, et donc il aurait été tout aussi problématique pour les Espagnols de se présenter comme étant investis de la fonction de châtier ce péché. En ce sens, la façon dont Viret présente ce rapport semble déjà comporter une nuance anti-espagnole. Mais ce n'est qu'une nuance. Au XVI[e] siècle, cette impression sera encore accentuée lorsqu'on rencontrera l'hypothèse carthaginoise, à côté de celle de l'Atlantide, dans un contexte plus ouvertement polémique envers la politique coloniale de l'Espagne, comme dans *Des Cannibales* de Montaigne, où toutefois, comme on l'a vu, l'identification au Nouveau Monde est refusée au profit d'une perspective plus radicale[41]. La présence de Viret et de Montaigne est déjà assez significative pour rendre compte, d'une part, de la défiance des Espagnols envers l'hypothèse génétique de Vanegas, et de l'autre, pour annoncer la reprise de cette hypothèse, au siècle suivant, en fonction désormais ouvertement anti-espagnole, sur laquelle nous reviendrons[42].

2- Critique des anciennes navigations

Dans le *De Civitate Dei*, saint Augustin n'exclut pas la possibilité d'attribuer à une navigation le peuplement des îles les plus proches du Vieux Continent. « Qui pourrait mettre en doute – écrit-il – qu'à la suite de la multiplication du genre humain, les hommes aient pu parvenir dans les îles pour les peupler en passant par la mer ? ». Le problème, pourtant, est plus complexe que ce que cette solution laisserait supposer. Si la présence d'hommes dans les îles peut s'expliquer par des voyages maritimes, comment expliquer la présence d'« animaux de toutes espèces qui ne sont pas domestiques et ne naissent pas de la terre comme les grenouilles, mais se reproduisent uniquement par l'union du mâle et de la femelle, comme les loups » ? Face à cette question, la réponse des navigations manifeste toute son insuffisance, que souligne Augustin en avançant une série de possibles réponses alternatives : on pourrait penser que les bêtes « sont passées

dans les îles à la nage », mais cela n'est crédible que pour les îles « les plus proches » ; on peut aussi supposer que les hommes aient transporté eux-mêmes les animaux avec leurs navires jusqu'aux îles « afin de pouvoir les chasser ». Mais cette hypothèse ne semble pas représenter non plus une solution satisfaisante du problème, puisqu'Augustin éprouve le besoin d'ajouter deux autres possibilités, fondées sur le présupposé d'une intervention divine exceptionnelle.

D'une part, il avance l'hypothèse que « les bêtes aient pu être transportées, sur ordre ou permission de Dieu, par les anges » ; de l'autre, il semble même admettre que « la terre ait produit dans les îles nombre d'animaux qui n'auraient pu y passer » si seulement Dieu avait voulu répéter, après le Déluge, le commandement qu'il avait formulé à l'acte de la création : *que la terre produise des animaux vivants* (*Genèse*, I, 24)[43].

Après la découverte du Nouveau Monde, la difficulté d'expliquer l'origine de sa faune [*infaunamento*] était encore plus grande, et toute hypothèse attribuant le peuplement du Nouveau Monde à d'anciennes navigations devait nécessairement s'y heurter. En admettant que les navigations carthaginoises pussent expliquer la présence d'hommes sur le continent américain, comment expliquer la présence d'animaux ? Parmi les réponses possibles avancées par Augustin pour les îles du Vieux Continent, laquelle pouvait être considérée encore valide pour des terres séparées de nous par un si vaste océan ? Les termes de la question sont déjà clairement formulés dès 1543, dans le cadre de la problématique augustinienne, dans la *Cosmographia* de Francesco Maurolico. Nicomède, un des interlocuteurs du dialogue du géomètre sicilien, en disputant de la possibilité d'un peuplement du Nouveau Monde grâce à d'anciennes navigations, observe : « admettons que des hommes aient pu émigrer là-bas par la mer, en se servant de leur génie et de leur audace : [cependant], qui aurait transporté les éléphants, les serpents [*dracones*] ou les lions et les autres bêtes sauvages de grande taille, puisque tous les animaux avaient péri à la suite du Déluge, à l'exception de ceux qui furent sauvés dans l'arche ? ». À cette observation, qui exclut implicitement, par le choix des exemples zoologiques (bien qu'entachés d'une évidente ignorance de la faune américaine), la possibilité d'un transport de ces animaux sur les bateaux, l'interlocuteur Antimaque répond en alléguant la première hypothèse augustinienne («peut-être auraient-ils pu atteindre ces terres à la nage »), hypothèse immédiatement écartée, toutefois, encore en termes augustiniens, par Nicomède : « ils auraient pu [nager] jusqu'à des îles proches, mais non jusqu'à des régions très lointaines ». Antimaque repropose alors l'hypothèse la plus extrême d'Augustin : « ils auraient pu aussi être transportés grâce à l'intervention des anges ». « Cela ne peut être nié – répond alors Nicomaque – car rien n'est impossible à Dieu. Ainsi Augustin résolut, à la fin, cette difficulté concernant les bêtes[44] ».

Mais s'agit-il d'une solution encore acceptable ? N'est-ce pas plutôt la preuve du caractère insurmontable de la difficulté que rencontre l'hypothèse du peuplement de l'Amérique par voie maritime ? Maurolico, ne voyant pas d'alternatives, ne lève pas ce doute. Mais il en va tout autrement pour Acosta. Des solu-

tions augustiniennes, aucune ne lui paraît applicable au Nouveau Monde. Et d'autant moins celles qui s'appuyaient sur l'hypothèse d'une intervention divine exceptionnelle. Après avoir ridiculisé la possibilité que « quelques anges aient transporté en les tenant par les cheveux » les premiers hommes et les premiers animaux dans le Nouveau Monde, il expose le critère auquel il convient de s'en tenir dans cette recherche : « il ne s'agit pas de ce qu'a pu faire Dieu, mais de ce qui est conforme à la raison, à l'ordre et au caractère des choses humaines[45] ». À la lumière de ce critère, il récuse aussi l'hypothèse d'une génération des animaux américains de la terre même, voulue par Dieu après le Déluge : « il n'est pas conforme à l'ordre imposé par Dieu que des animaux parfaits comme les lions, les tigres et les loups soient engendrés de la terre sans accouplement ». Restent les hypothèses qu'Augustin fonde sur des raisons exclusivement humaines. Mais dans ce cas aussi, les arguments d'Augustin sont, d'après Acosta, indéfendables. Certes, on peut concéder que certains animaux aient pu être transportés sur les navires « pour pouvoir être chassés ». Mais cette explication – observe Acosta – ne saurait s'étendre à *tous* les animaux d'Amérique : « pour ce qui est des loups et des renards et d'autres animaux similaires, méprisables et inutiles, qui n'ont d'autre caractéristique que d'être nuisibles pour le bétail domestique, il est tout à fait déraisonnable de dire qu'ils furent transportés par la mer dans le but de pouvoir les chasser ». Mais il serait encore plus invraisemblable de supposer une traversée à la nage de l'océan « car notre océan se moquerait de pareils nageurs, puisque même les oiseaux migrateurs n'ont d'ailes assez fortes pour traverser un aussi grand abîme ». Si donc les solutions augustiniennes – conclut Acosta – sont inapplicables au Nouveau Monde, toute théorie qui prétendrait attribuer le peuplement de ces terres à d'anciennes navigations comme celle des Carthaginois, paraît inacceptable, justement, parce qu'elle ne peut répondre à la question : « comment [les bêtes sauvages et les oiseaux] ont-ils pu passer de l'un à l'autre monde ? ». La nécessité de répondre à cette question donne lieu, par conséquent, à une « grande conjecture » permettant de supposer que les animaux, comme les hommes, « étaient passés [dans le Nouveau Monde] non pas en naviguant par mer, mais plutôt en marchant sur la terre[46] ». À la suite de ces observations d'Acosta, l'hypothèse d'un peuplement du Nouveau Monde grâce aux navigations carthaginoises montre sa faiblesse rationnelle intrinsèque[47], surtout si on la considère comme l'*unique* explication à la présence d'hommes en Amérique. Et si la critique acostienne n'empêchera pas, au cours des années suivantes, qu'on invoque encore les navigations carthaginoises comme une solution au problème du peuplement de l'Amérique, elle obligera néanmoins les partisans de cette hypothèse à chercher une réponse également au problème de l'origine de la faune.

À la question de savoir comment les Carthaginois auraient pu emporter avec eux autant d'espèces animales, García répond simplement qu'ils auraient bien pu transporter sur les navires les animaux domestiques, tandis que les bêtes sauvages auraient pu atteindre l'Amérique à la nage[48]. Simón, face à la même question,

répond de manière analogue pour ce qui concerne les animaux domestiques, alors que pour les animaux féroces comme « les tigres, les lions ou les ours », il préfère supposer encore un transport maritime, au motif que les Carthaginois n'auraient pu satisfaire leur désir effréné de chasse s'ils n'avaient amené avec eux que des animaux domestiques[49]. On reprend, comme on le voit, des alternatives déjà écartées par Acosta, et sans que leur vraisemblance soit le moins du monde accrue, ce qui révèle l'incapacité de ceux qui les reproposent à consolider leur propre théorie face aux traits acérés de la critique rationnelle développée par le jésuite espagnol.

Mais l'hypothèse du peuplement de l'Amérique grâce à d'anciennes navigations devait se heurter à des difficultés encore plus graves. Si Augustin avait admis la possibilité du transport d'hommes sur les îles au moyen de bateaux, il ne pensait qu'aux îles proches du vieux continent, excluant lui-même la possibilité d'étendre ce type d'explication au peuplement d'autres continents, lorsqu'il avait nié l'existence des Antipodes avec l'argument suivant : « il serait trop absurde de penser que des hommes aient pu naviguer en traversant l'immensité de l'océan pour atteindre cette partie si éloignée de la terre[50] ». Mais, maintenant que les Antipodes avaient été découverts, comment expliquer leur présence en Amérique ? Est-ce que l'hypothèse d'une navigation, admise par Augustin pour les îles, pouvait être étendue au Nouveau Monde ? Fallait-il donc corriger la conclusion négative du *De Civitate Dei* concernant la possibilité d'une traversée transocéanique ? Ou bien fallait-il admettre que « les Anciens n'avaient pas assez d'habileté et d'assurance dans l'art de la navigation pour pouvoir atteindre, en traversant l'océan, des terres aussi éloignées de notre monde[51] », au risque, que redoutait Augustin, de ne pouvoir attribuer aux Antipodes-Américains une origine adamique[52] ? Il va de soi que, devant cette alternative, les tenants de l'hypothèse d'anciennes navigations carthaginoises vers le Nouveau Monde, se réclamant de l'autorité d'Aristote et, plus généralement, d'autres témoignages antiques relatifs à l'habileté nautique des Phéniciens et des Carthaginois[53], visaient à démontrer le caractère infondé de la limitation augustinienne et à affirmer résolument la possibilité d'une navigation transocéanique dès l'Antiquité. Mais l'acceptation de cette possibilité se heurtait à la conscience, déjà aiguë dans les premières années qui suivirent la découverte de Colomb[54], mais devenant avec le temps de plus en plus claire et définitive, du caractère spécifiquement *moderne* des navigations transocéaniques, que seule la découverte de la boussole avait rendues possibles. À partir des années 1570, dans la littérature la plus ouverte aux apports du progrès scientifique, la découverte de l'Amérique deviendra, avec l'invention de l'imprimerie et celle de la poudre à canon, le symbole récurrent par lequel s'exprimera le sentiment de la supériorité des modernes sur les anciens[55]. Jean Bodin, dans la *Methodus*, après avoir posé le principe selon lequel « l'âge que l'on appelle âge d'or, comparé au nôtre, pourrait sembler de fer[56] », l'illustre de la manière suivante : « Qu'y a-t-il par exemple de plus merveilleux que l'aimant ? Et pourtant les Anciens l'ont ignoré et, n'en connaissant point le

merveilleux emploi, ont dû se limiter au bassin de la Méditerranée, tandis que nos contemporains font chaque année le tour du monde avec leurs innombrables traversées et qu'ils ont, pour ainsi dire, colonisé un nouveau monde… [À présent] nous connaissons avec certitude ces Indes dont l'existence paraissait fabuleuse, jadis, à la plupart[57] ».

De façon analogue, Le Roy compte parmi « les inventions de plusieurs belles choses » qui caractérisent les temps modernes, « l'invention de la boîte marine et aiguille d'acier », ignorée de tous les philosophes et de tous les peuples de l'Antiquité, au moyen de laquelle « tout l'Océan a été navigué, îles innombrables trouvées, et découverte grande partie de la terre ferme vers Occident et Midi, inconnue aux anciens, qu'on a pour ce appelée le monde nouveau[58] ». Cardan considère comme un véritable prodige naturel d'être né en un siècle « où le monde entier a été connu, tandis que les Anciens n'en connaissaient qu'un peu plus d'un tiers », et après avoir décrit la découverte de l'Amérique, il ajoute : « comment pourrais-je ne pas parler de toi, aimant merveilleux, qui nous guides à travers les mers les plus vastes, les nuits ténébreuses et les effrayantes tempêtes, dans des régions nouvelles et inconnues[59] ». Campanella, enfin, dans *La Cité du Soleil*, chante les louanges « de ce siècle qui est le nôtre, qui a plus d'histoire en cent ans que n'en a eu le monde en quatre mille ans ; [...] et des inventions merveilleuses de l'aimant, de l'imprimerie et de l'arquebuse, signes magnifiques de l'union du monde[60] ». Face à cette affirmation progressive d'une conscience de la supériorité des modernes, la réponse des partisans des anciennes navigations vers l'Amérique ne pouvait rester seulement implicite. La possibilité de navigations transocéaniques précédant l'invention de la boussole devait être argumentée d'une manière ou d'une autre. Mais la fragilité des arguments qui pouvaient être avancés ne faisait que rendre encore plus évident le peu de crédibilité de la théorie.

Pour pouvoir soutenir que « les premiers *indios* arrivèrent dans les Indes par la voie maritime [...] comme on y va maintenant, [...] de volonté délibérée » (dans le but d'éviter de réduire les navigations carthaginoises à un naufrage fortuit, comme l'avait fait Acosta[61]), il faut donc démontrer, fait observer García, non seulement que les Antiques eurent connaissance du Nouveau Monde (ce à quoi tendent tous les recours à des « témoignages antiques »), mais aussi que l'art de la navigation transocéanique, loin d'être spécifiquement moderne, remonte à des temps très anciens[62]. Pour répondre à cette dernière exigence, les partisans d'un peuplement américain par voie maritime dans le cadre d'une conception bibliogénique jouissaient d'une certaine marge de manœuvre puisqu'il était toujours possible, dans ce contexte, de faire appel à des éléments extra-rationnels. Malvenda, par exemple, qui faisait remonter ce peuplement à Tubal[63], de la lignée de Japhet, attribue à celui-ci un voyage maritime, en tirant argument du fait que « les premiers descendants de Noé furent très experts dans la science astronomique et dans tous les arts, parmi lesquels certainement aussi l'art de la navigation[64] ».

Analogue est l'argumentation de Ponce de León pour défendre la thèse des navigations de Salomon dans le Nouveau Monde[65] : « il n'est pas permis de douter – écrit-il – que les descendants de Noé fussent experts dans l'art de naviguer, puisque c'est par eux que furent disséminés les hommes dans le monde entier, ce qui n'aurait pu se produire sans le concours d'une science nautique ». Ce même auteur, toutefois, se rend compte du fait que cet argument ne pouvait être utilisé pour les navigations carthaginoises, qu'il défendait. En dehors du contexte sacré, la possibilité d'anciennes navigations transocéaniques doit être motivée par des raisons purement humaines. En ce sens, Ponce de León suppose que les navigations carthaginoises auraient été rendues possibles par « l'usage de la boussole, dont la connaissance serait tombée depuis lors dans l'oubli, ainsi que tant d'autres choses disparues qui renaissent dans notre siècle, et que l'on tient pour nouvelles ». Ne pouvant nier la nécessité de la boussole pour tout voyage transocéanique, Ponce de León préfère nier que la boussole soit réellement une *découverte* des temps modernes, mettant en cause la notion même de progrès qui était en train de se constituer à la suite des découvertes récentes : « beaucoup de choses, en effet, connues et découvertes par les Anciens, puis abandonnées à un injuste oubli par leurs descendants, lorsqu'elles sont redécouvertes par les générations suivantes, sont considérées comme de nouvelles inventions[66] ».

La stratégie adoptée par un autre partisan des navigations carthaginoises, Pedro Simón, n'est pas bien différente. Il est vrai, admet-il, que l'invention de la boussole remonte, de l'avis général, tout au plus au XIV^e^ siècle, à l'époque de Flavio Gioia. Mais rien n'interdit de supposer que déjà alors « on en fît usage depuis des siècles, même si les Auteurs n'en disent mot ». Il s'est avéré mainte fois que les inventions de « choses futiles, délicates et ingénieuses, tant dans les sciences que dans les arts mécaniques » soient tenues longtemps secrètes à cause d'un sentiment fou de jalousie. Ne pourrait-on pas penser que « l'invention de la boussole a été occultée de la même manière pendant plusieurs siècles, avant que Flavio ne la manifeste et ne la divulgue[67] » ?

La fragilité de ces arguments ne pouvait manquer d'apparaître en plein jour face à la conscience de plus en plus claire et générale du fait que les navigations transocéaniques étaient un phénomène moderne. Si l'intention des partisans des anciennes navigations était de confirmer la validité de la position augustinienne, y compris après la découverte du Nouveau Monde, le résultat obtenu était exactement opposé. En attribuant aux seules navigations tout le mérite du peuplement du Nouveau Monde comme Augustin l'avait fait pour les îles, ils encouraient le risque, étant donné que la conscience scientifique moderne interdisait d'accepter l'hypothèse de traversées transocéaniques dans les temps anciens, de ne pouvoir trouver d'autre solution au problème de l'origine des Américains que d'exclure toute origine adamique : risque qu'il n'était plus possible d'éviter en niant, comme Augustin, l'existence des Antipodes.

C'est précisément ce danger guettant ceux qui se présentaient comme les plus fidèles adeptes des positions du *De Civitate Dei* qui devait apparaître aux liber-

tins comme le point de moindre résistance de la forteresse du monogénisme biblique, par où il fallait l'attaquer. Ce n'est pas par hasard que Giordano Bruno présente comme unique réponse orthodoxe au problème du peuplement américain l'hypothèse des anciennes navigations : il sait bien que celle-ci doit apparaître à une conscience scientifique moderne comme la plus inacceptable, laissant, par conséquent, plus d'espace à la solution polygénique[68]. Il suffit en effet d'une petite glose, dans la prose corrosive du *Spaccio de la bestia trionfante*, pour que l'hypothèse des anciennes navigations prenne une dimension grotesque, car il est grotesque de prétendre « que les descendants des hommes se trouvent sur divers continents [...] grâce [...] à la navigation, parce que, par exemple, ils ont été conduits par ces navires qui existèrent avant qu'on eût inventé le premier[69] ».

Acosta, et tous ceux qui, suivant son exemple, ont résolument abandonné l'hypothèse d'anciennes navigations transocéaniques[70], cherchent avant tout à éviter de prêter le flanc à la moquerie des libertins. Mais, pour sauver le postulat monogénique face à la critique rationnelle, ils se voient obligés d'accepter les acquis rationnels de la conscience scientifique moderne. Leur critique de la théorie des anciennes navigations est conduite au nom de la supériorité des modernes. Nul doute, affirme Acosta, que « la navigation vers les Indes ait été permise par l'aimant » ; nul doute, puisqu'il n'y a pas « chez les auteurs antiques [...] la moindre allusion à l'aimant », que « l'usage de l'aiguille pour naviguer ne fût point connu des Antiques ». Il est donc certain qu'avant l'invention de la boussole « il fut impossible de voyager de l'autre monde vers celui-ci à travers l'océan, avec l'intention délibérée d'accomplir la traversée ». Cette conclusion n'a pas seulement l'effet de parer aux attaques de la critique libertine. De façon très habile, Acosta parvient à la transformer, positivement, en une nouvelle confirmation du caractère providentiel de l'intervention missionnaire. « Le ciel ayant établi – écrit-il à ce sujet – que fussent découvertes les populations des Indes demeurées si longtemps inconnues [...], afin que toutes ces âmes parvinssent à la connaissance de Jésus-Christ et gagnassent le salut éternel, ceux qui devaient affronter ce chemin furent en même temps pourvus par le ciel d'un guide sûr, et ce guide, ce fut l'aiguille pour naviguer et la vertu de l'aimant[71] ».

Le problème de l'origine de la faune, d'une part, et celui de la possibilité de navigations transocéaniques dans les temps anciens, de l'autre, constituent donc les deux écueils auxquels se heurte, grâce aussi à la critique acostienne, toute hypothèse sur l'origine des Américains qui suppose un trajet maritime, et tout d'abord, donc, l'hypothèse des Carthaginois ; mais aussi d'autres hypothèses qui faisaient référence aux anciens Romains[72] et aux Grecs[73], à qui il fallait reconnaître quand même, ne fût-ce qu'implicitement, « une certaine science de la navigation dès l'Antiquité[74] ». Seule l'hypothèse de l'Atlantide comme passage terrestre qui avait été ensuite submergé, représente une explication alternative de la possibilité, pour les peuples de l'Antiquité classique, de passer dans le Nouveau Monde. Cependant, l'immersion de l'Atlantide n'est pas moins difficile à admettre, d'un point de vue rationnel, que les navigations anciennes. Le des-

tin commun à toutes les hypothèses faisant remonter l'origine des Américains à tel ou tel autre peuple de l'Antiquité classique, est de s'enliser dans l'explication de l'éventuel trajet. Destin parfaitement compréhensible, d'ailleurs. En effet, le problème du trajet pouvait avoir un rôle tout à fait secondaire, voire nul, dans le cadre des théories strictement bibliocentriques : qui était persuadé de lire dans l'Écriture sainte des indications plus ou moins claires concernant la transmigration d'un peuple donné dans le Nouveau Monde, n'avait que faire de répondre à la question du *comment* ces populations auraient pu s'y rendre[75], alors que les hypothèses classiques ne pouvaient se soustraire à cette question. Les témoignages antiques n'étaient pas entourés, comme les bibliques, d'une aura de sacralité qui les protégeât de l'examen de la critique rationnelle. Au contraire, ils avaient été souvent utilisés pour donner au problème du peuplement américain des réponses qui, tout en restant dans le cadre du monogénisme biblique, fussent plus respectueuses des exigences rationnelles que les théories strictement bibliogéniques, réponses qui, autrement, seraient restées l'apanage exclusif du camp hétérodoxe. En ce sens, les théories sur l'Atlantide et sur les Carthaginois se présentent comme des tentatives pour trouver une solution au problème du trajet. Tentatives qui, ne pouvant soutenir la confrontation avec cette critique de la raison à laquelle pourtant elles acceptent de se soumettre, donnent, d'un côté, de nouvelles armes aux libertins, mais, de l'autre, mettent à l'ordre du jour, y compris dans le cadre de la pensée orthodoxe, cette solution rationnelle du problème du trajet qu'Acosta aura eu le mérite incontestable d'avoir définitivement codifiée.

3- Le débat sur la sagesse antique

Dans un commentaire sur la découverte de Colomb, Guichardin écrit : « ces navigations ont montré que les Anciens s'étaient trompés dans nombre de choses quant à la connaissance de la terre : on peut franchir la ligne équinoxiale, on peut habiter la zone torride[76] ». En effet la découverte de Colomb, en même temps qu'elle réfutait la négation augustinienne de l'existence des Antipodes, mettait en crise définitivement la conception cosmographique de l'Antiquité qui, d'Aristote à Ptolémée et à Strabon, en niant la possibilité d'habiter la zone torride, avait limité au Vieux Continent l'étendue de la terre habitée. En ce sens la découverte de l'Amérique a indéniablement contribué, d'une part, à modifier radicalement les conceptions géographiques sur la base des nouvelles connaissances expérimentales, et de l'autre, en retour, à former cette conscience de la supériorité de l'expérience « vivante » sur la « sagesse morte des Anciens » qui constitue le ferment le plus fécond du débat humaniste et renaissant. Le processus de formation d'une telle conscience « scientifique » de la valeur des découvertes américaines, que d'autres auteurs ont étudié et décrit[77], ne se produit pas, toutefois, sans susciter de fortes résistances. Il est évident, par exemple, que tous ceux qui référaient au Nouveau Monde les témoignages antiques sur l'Atlantide ou les

navigations carthaginoises, leur attribuaient du même coup, plus ou moins ouvertement, une certaine connaissance, fût-elle obscure, de l'Amérique, en contradiction avec les conceptions cosmographiques de l'Antiquité.

L'usage de ces témoignages antiques par des auteurs modernes, dicté le plus souvent par le désir de trouver une réponse au problème de l'origine des Américains, conduisait cependant à affronter un débat d'une tout autre portée, au cœur même des discussions de la culture humaniste et renaissante, sur la validité de la sagesse antique en tant que canon cognitif, et sur ses rapports avec la capacité des modernes à effectuer de nouvelles expériences et à acquérir de nouvelles connaissances. Les réponses à la question de savoir si les Anciens connaissaient déjà le monde découvert par Colomb prennent donc la dimension d'une contribution au débat culturel humaniste et renaissant, soit dans le sens d'un renforcement de la conviction de la validité pérenne et universelle de la sagesse antique, soit dans celui d'un développement de la conscience d'une supériorité de l'expérience, capable non seulement de conduire à de nouvelles connaissances, mais encore de dévoiler les erreurs des « autorités » auxquelles on avait jusque-là fait allégeance de façon non critique. Cela ne signifie pas, toutefois, que les réponses au problème évoqué étaient uniquement, ou principalement déterminées par l'adhésion à l'une ou à l'autre de ces deux tendances culturelles ; ni, encore moins, que les réponses « classiques » à ce problème étaient préalablement conditionnées par une prise de position en faveur de la sagesse antique. Au contraire, nous voulons montrer comment le problème, abstraitement culturel en apparence, de la validité de la sagesse antique en relation à la thématique américaine, subit des conditionnements idéologiques spécifiques dont les racines réelles sont à rechercher dans la configuration historique des rapports coloniaux. Il ne suffit pas de dire qu'une conscience « scientifique » du Nouveau Monde émerge avec la reconnaissance de la nouveauté des terres découvertes par rapport aux connaissances géographiques des Antiques ; il faut aussi expliquer comment on parvient historiquement à cette reconnaissance. Les raisons scientifiques abstraites ne suffisent pas à en rendre compte, encore qu'elles soient nécessaires : pour qu'elles deviennent persuasives, pour qu'elles passent de la conscience de quelques savants isolés dans la conscience de couches de plus en plus importantes de la société, il est indispensable que se produise un concours de circonstances historico-politiques particulières qui n'ont plus rien à voir avec les raisons scientifiques. Dire que les Anciens connaissaient le Nouveau Monde (et donc que celui-ci n'est pas nouveau), ou bien qu'ils ne le connaissaient pas (et donc qu'il est vraiment nouveau), n'est en aucun cas une réponse neutre dans le cadre de la dispute politico-juridique en acte au sujet des terres américaines. Et même si la solution « scientifique » de l'alternative est sans aucun doute celle qui reconnaît la nouveauté du Nouveau Monde, pour que cette solution s'affirme historiquement, ses raisons scientifiques intrinsèques ne sont pas suffisantes ; il faut aussi qu'elle favorise, sur le plan idéologique, des intérêts matériels bien précis concernant cette partie de la terre, ou tout au moins qu'elle n'y fasse pas obstacle.

Nous avons déjà tenté de montrer, en parlant de l'Atlantide, comment le concept de nouveauté du Nouveau Monde, dans la mesure où il implique la reconnaissance d'une autonomie plus ou moins complète des populations américaines à l'égard de l'Europe, s'est affirmé, d'abord en Espagne puis dans d'autres pays, en fonction d'une négation des prétendus droits *a priori* de la couronne espagnole sur les terres américaines. Il nous faut examiner à présent comment cette même affirmation de nouveauté, sur le seul plan de la connaissance (en opposition à une prétendue connaissance de la part des Anciens) sera reprise vers la fin du siècle par les partisans de la cause espagnole eux-mêmes, et à travers quelles vicissitudes l'idée d'antiquité du Nouveau Monde, avancée dans les années 1530 pour défendre les droits de la couronne ibérique, change de sens historique jusqu'à prendre une signification anti-espagnole nette et explicite.

Ce débat sur la connaissance du Nouveau Monde par les Anciens plonge ses premières racines dans les *pleitos de Colón*[78]. Afin de minimiser les mérites de Colomb comme découvreur du Nouveau Monde, Oviedo avance deux explications différentes de la découverte. La première fait référence à l'histoire du pilote anonyme qui aurait, lui, découvert par hasard l'Amérique, et en aurait transmis le secret à Colomb[79] ; histoire qu'Oviedo raconte pour la première fois (et que peut-être il invente)[80], et à laquelle il attribue une faible dose de crédibilité, la définissant comme « opinion du vulgaire ». L'opinion personnelle d'Oviedo est différente, moins hostile en apparence à l'égard de Colomb, mais, dans le fond, plus négative encore vis-à-vis de ses droits : la découverte n'était pas le fruit d'une conjoncture fortuite, mais au contraire Colomb y était parvenu grâce à ses qualités d'homme « sage et docte ». Il avait appris l'existence de l'Amérique par la lecture des classiques anciens : avant de découvrir ces terres, il « les trouva écrites », de sorte qu'« il se rendit compte [...] que ces terres avaient été oubliées[81] ». Plus qu'un découvreur, donc, Colomb est un « audacieux expérimentateur » qui voulut de nouveau mettre en pratique les indications des « autorités » antiques au sujet de la possibilité des navigations transocéaniques[82]. À mesure que diminuent les mérites de Colomb, croît donc la reconnaissance du savoir des Anciens concernant l'Amérique. Celui-ci s'exprime essentiellement, selon Oviedo, dans l'histoire pseudo-aristotélicienne des navigations carthaginoises. Mais comme cette histoire est étroitement liée à l'hypothèse d'une ancienne domination du roi d'Espagne Hespéros sur le Nouveau Monde, de même la reconnaissance de la *sagesse antique* est liée étroitement, dans la conception d'Oviedo, à la reconnaissance d'une *ancienne possession espagnole* : « en ce qui me concerne – écrit-il – je ne doute pas que l'Amérique ait été *connue et possédée* anciennement par les rois d'Espagne[83] ».

Pour démonter cette construction, Fernand Colomb est obligé de soutenir, d'un côté, que « l'Amiral fut un homme de lettres[84] », afin de ne pas accréditer l'histoire du pilote anonyme[85]. Mais, de l'autre, pour pouvoir attribuer à son père le mérite d'une découverte effective, il doit nier que les terres américaines fussent déjà connues depuis l'Antiquité, et réduire l'importance des témoignages

antiques qui auraient suggéré à Colomb son entreprise, « afin que l'on puisse constater la faiblesse des arguments qui avaient servi à fabriquer ou à créer une si grande machine[86] ». Des Anciens, et en particulier de Marin de Tyr, Colomb avait tiré la conviction que les terres inconnues représentaient une petite partie[87] du globe. L'« autorité d'écrivains » comme Aristote, Averroès, Sénèque et Marco Polo l'avait convaincu en outre « que de l'extrémité occidentale de l'Afrique et de l'Espagne on aurait pu naviguer par l'Occident jusqu'à l'extrémité orientale de l'Inde[88] », conviction dans laquelle l'avait confirmé l'encouragement de Toscanelli[89]. Aucune de ces « autorités », toutefois, n'impliquait une connaissance du Nouveau Monde de la part des Anciens ; au contraire, elles se basaient toutes sur l'hypothèse erronée que le continent asiatique avait une telle extension qu'elle excluait implicitement l'existence d'un continent intermédiaire. Si l'intention de don Fernand est de montrer que seule « l'expérience » de Colomb a permis la connaissance de nouvelles terres, on comprend l'acharnement avec lequel il nie qu'on puisse trouver le moindre indice de leur existence dans la littérature antique : non seulement, comme nous l'avons vu, il ne pense pas que l'on puisse considérer comme tel l'histoire des navigations carthaginoises, mais il ajoute que la prétention d'identifier les terres découvertes par l'Amiral à « une île appelée Atlantide [...] mentionnée [...] par Platon dans son Timée » reviendrait à « marier un mensonge avec un autre[90] ».

Cependant, les argumentations de don Fernand, si elles paraient au danger que représentait la théorie d'Oviedo, exposaient d'autre part la cause de l'Amiral à de nouveaux risques. Comment attribuer à Colomb l'*intention* de découvrir de nouvelles terres, si toutes les « autorités » sur la base desquelles il avait projeté son entreprise l'induisaient à croire plutôt que ces terres faisaient partie de l'Asie ? Le simple fait qu'il ait appelé « Indes » les terres où il avait débarqué, n'était-il pas la preuve de l'équivoque asiatique dans laquelle il perdurait ? Mais si Colomb pensait avoir atteint une région de l'Asie, comment ses descendants pouvaient-ils revendiquer un droit de première découverte sur un continent comme l'Amérique, dont l'Amiral ne soupçonnait pas même l'existence ? Don Fernand, sans nier complètement l'équivoque asiatique dans laquelle Colomb était tombé, avait cru néanmoins pouvoir revendiquer pour son père la pleine conscience d'avoir découvert une partie du monde alors inconnue : « l'Amiral ne l'appela pas Indes – précise-t-il – parce qu'elles auraient été vues ou découvertes par d'autres, mais parce qu'elles constituaient la partie orientale de l'Inde au-delà du Gange[91] ». Cependant, il n'était plus possible de soutenir cette position dès lors que la conscience de la nature continentale des terres découvertes gagna du terrain. La reconnaissance de l'erreur asiatique de Colomb devait conduire à nier, chez le découvreur, l'intention et la conscience de sa découverte. « Ceux qui considèrent Colomb comme un grand cosmographe – écrit Gómara non sans une ironie satisfaite – pensent qu'il les appela Indes à cause des Indes Orientales, croyant que lorsqu'il découvrit les Indes, il cherchait l'île de Cipango, qui se trouve à la hauteur de la Chine ou Cathay[92] ».

Deux possibilités semblent ainsi se dessiner, toutes deux défavorables à Colomb : si son entreprise lui fut suggérée par la connaissance cosmographique antique, il faut admettre que sa découverte fut involontaire et inconsciente ; si elle ne fut pas, en revanche, le fruit de connaissances livresques, l'œuvre de l'Amiral ne peut être expliquée qu'en admettant la théorie du pilote anonyme, que Gómara accrédite à présent – et ce n'est pas un hasard – comme une certitude indiscutable[93]. Pour sortir de cette impasse, il ne restait aux défenseurs de Colomb qu'une voie : modifier l'interprétation des « autorités » qui auraient induit Colomb à organiser son expédition, de manière à exclure l'équivoque asiatique et à attribuer au Génois l'intention de découvrir une terre atlantique tout autre que l'Asie. Mais il se trouve que les « autorités » qui se prêtaient à cette opération étaient précisément ces passages de Platon et du pseudo-Aristote dont Fernand avait ouvertement exclu qu'ils pussent avoir un rapport avec les terres découvertes par son père.

Ainsi s'explique la différence d'attitude entre don Fernand et Las Casas à laquelle nous avons déjà fait allusion[94], car l'évêque du Chiapas récupère, non seulement l'histoire des navigations carthaginoises, mais aussi le témoignage platonicien sur l'Atlantide, île aujourd'hui engloutie, qui, selon Las Casas, ne doit pas être identifiée au Nouveau Monde, mais dont la connaissance a pu pousser Colomb à chercher de nouvelles terres au-delà du continent submergé[95]. S'explique en même temps l'utilisation du récit platonicien chez Ramusio, lequel, tandis qu'il condamne l'histoire du pilote anonyme comme « une fable empreinte de malignité et de méchanceté » inventée par les « historiens Espagnols[96] », considère en revanche l'existence de l'Atlantide comme une hypothèse rationnelle correcte que seule l'expérience du navigateur génois aurait transformée en connaissance positive[97]. La signification de la récupération de ces témoignages comme sources d'inspiration de l'entreprise colombienne, déjà assez claire en soi, devient encore plus évidente à travers la réfutation de Gómara. Certains prétendent, nous avertit-il, que Colomb « était un bon latiniste et cosmographe, et qu'il a navigué à la recherche de la terre des Antipodes [...] après avoir lu Platon [...] et Aristote ou Théophraste [...]». En vérité, observe Gómara, Colomb « n'était pas docte, mais très rusé » : et ce n'est qu'après avoir eu « connaissance de ces nouvelles terres par la relation du pilote [anonyme] [...] qu'il se renseigna auprès des hommes de lettres sur ce que disaient les Anciens au sujet d'autres terres et mondes ». Il serait absurde d'affirmer le contraire, selon Gómara, car « si Colomb avait repéré grâce à sa science où se trouvaient les Indes, il aurait décidé bien plus tôt, en accord avec les Génois et sans se rendre en Espagne, [...] d'aller les découvrir, alors qu'il n'y pensa jamais jusqu'à ce qu'il rencontrât ce pilote espagnol qui les avait découvertes à la faveur d'une tempête[98] ». Ce passage confirme que le fait d'attribuer à Colomb une connaissance des témoignages de Platon et du pseudo-Aristote, et de considérer en même temps ces témoignages comme des indications plus ou moins explicites sur l'existence de terres océaniques, était un moyen de défendre les mérites de Colomb dans

cette découverte et d'empêcher que celui-ci ne fût réduit à un simple instrument d'un hasard providentiellement hispanophile. Toutefois, avec Gómara l'affaire prend encore une autre dimension. Car, tandis que le chroniqueur de Cortés nie sans moyens termes le savoir de Colomb, il ne nie pas du tout la sagesse des Anciens, dont il devient même l'un des principaux défenseurs avec sa théorie de l'Amérique-Atlantide. Si la première attitude a pour objectif les héritiers de l'Amiral, la seconde vise les prétentions de la couronne.

On a déjà vu que les arguments fournis par Gómara sur ce dernier front prennent, lorsqu'ils sont exportés hors d'Espagne, une signification globalement anti-espagnole[99]. Cela se produit aussi, plus généralement, pour la « sagesse antique ». Une fois que la dispute des héritiers de Colomb s'est épuisée, vers le milieu du siècle, et que l'histoire du pilote anonyme a assuré l'hispanicité de la découverte, la problématique de la « sagesse antique » subit une radicalisation : on ne se borne plus à voir dans les témoignages de Platon et d'Aristote des « indices » ou des « hypothèses rationnelles », comme les défenseurs de Colomb, mais on tend à les considérer comme des vestiges d'une véritable connaissance directe des terres d'outremer dans l'Antiquité : en ce sens, elles se prêtent davantage à conforter les théories qui recherchent dans le monde classique une explication de l'origine des populations américaines. Mais de même que ces théories tendent à se propager hors d'Espagne, et qu'on ne les accueille en Espagne que pour en neutraliser les potentialités anti-ibériques, plus généralement, le fait d'attribuer à la « sagesse antique » une connaissance du Nouveau Monde finit par apparaître comme un instrument de la polémique anti-espagnole, dans la mesure où cela tend à enlever à Colomb, et donc, désormais, à l'Espagne, le mérite de la découverte[100].

Dans ce cas aussi, Acosta est parmi les premiers à s'apercevoir de cette tendance. Ceux qui « cherchent à démontrer que ce nouveau monde était connu des Anciens », avertit le jésuite espagnol, le font « dans le but peut-être [...] de diminuer, sous ce rapport, le bonheur de notre temps et d'obscurcir la gloire de notre nation[101] ». Les témoignages antiques sur l'Atlantide et les navigations carthaginoises, précise Herrera, ne contiennent aucune « information claire » sur le Nouveau Monde et ne peuvent, par conséquent, être comptés parmi les « raisons cosmographiques » qui en ont suggéré la découverte à Colomb ; néanmoins, elles ont été « interprétées » dans ce sens « après la découverte » par ceux « qui ne veulent pas accorder [à Colomb] la gloire qu'il mérite[102] ». En vérité – ajoute encore au début du XVII[e] siècle López Madera – « une entreprise héroïque aussi exceptionnelle devait être réservée exclusivement à l'âme espagnole, au courage et à la grandeur des Rois Catholiques » : nier « la nouveauté de cette découverte de nos Indes » revient donc à vouloir « rabaisser cette gloire, en accordant aussi aux Anciens le privilège d'avoir eu connaissance de cette partie du monde[103] ».

Nous trouvons une nouvelle confirmation de la signification anti-espagnole qu'avait prise la prétendue connaissance du Nouveau Monde de la part des Anciens, dans les *Consultationes de principatu inter provincias Europae* recueillies

par Lansius pour le compte de Frédéric Achille duc de Wurtemberg[104]. Une des argumentations de la polémique anti-espagnole lancée par le Baron de Limpurg Georges Frédéric dans son « Oratio contra Hispaniam » tend à dénier à la couronne ibérique le mérite de la découverte américaine et les droits qui en découleraient. Lorsque les Espagnols, « avec grande injustice envers les autres, s'arrogent impudemment la découverte du Nouveau Monde », ils ne font que « rêver », sans même se demander « si on peut [considérer] nouveau [un monde] qui était déjà ancien et vieux bien des siècles auparavant[105] ». En vérité, l'histoire de l'Atlantide démontre de manière irréfutable que « les Indes occidentales ne furent pas inconnues de Platon[106] ». Par ailleurs, sur le plan des témoignages bibliques, ce que dit Moïse sur Ophir, se référant nécessairement au Pérou, démontre que déjà Salomon « en traversant l'Océan Atlantique avait fait voile jusqu'à l'Amérique[107] ».

La réponse que donne à ces argumentations le baron de Studenberg dans l'« Oratio pro Hispania », en même temps qu'elle nie la possibilité d'identifier l'Amérique à l'Ophir biblique[108], soutient que l'ignorance des Antipodes chez Augustin et Lactance démontre que l'Amérique « pendant de longs siècles s'éclipsa de la mémoire des hommes de notre monde », pour aboutir à la question suivante : « pourquoi devrions-nous nier aux Espagnols la gloire d'avoir fort heureusement retrouvé les Indes, comme une chose qui avait été perdue ?[109] ».

Il ressort clairement de ces exemples que l'exigence d'affirmer la nouveauté du Nouveau Monde est en train d'apparaître et de se renforcer dans le milieu hispanophile, non à cause de la validité scientifique intrinsèque de cette conception de la découverte de Colomb, mais en fonction de la nécessité de rappeler un droit de première découverte de l'Espagne sur tout le continent américain. Cette nécessité devenait plus urgente à cause de la multiplication menaçante des attentats contre le monopole colonial espagnol commis par d'autres puissances européennes, et était rendue encore plus aiguë, sur le plan idéologique, par la progressive perte de crédibilité juridique de la donation papale, d'une part, et, de l'autre, par l'affirmation de théories qui visaient à retirer à la domination espagnole tout argument juridique, comme celles, précisément, qui attribuaient déjà aux Anciens une connaissance plus ou moins directe du Nouveau Monde.

On constate donc, vers la fin du XVI[e] siècle, une convergence de courants idéologiques pro- et anti-espagnols dans l'acceptation commune du concept « scientifique » de nouveauté du Nouveau Monde. S'il est vrai que de cette conjoncture dépend en grande partie l'affirmation historique de ce concept, il serait erroné toutefois d'attribuer aux deux courants une coïncidence totale. Non seulement les deux positions parviennent à ce même concept par des voies différentes et en visant des objectifs différents : elles manifestent également deux manières fondamentalement distinctes de le concevoir.

Le courant anti-espagnol, qui s'inspire de Gómara et trouve en Montaigne et Bacon ses représentants les plus significatifs, ne parvient au concept de nouveauté du Nouveau Monde qu'*à travers* une utilisation de la sagesse antique

visant à dissocier le monde américain du monde biblique. C'est précisément à la suite de cette dissociation que la nouveauté du Nouveau Monde prend une signification radicale sur le plan génétique aussi, car il devient problématique de concilier la « nouveauté » des peuples américains avec leur ascendance adamique, et donc leur rapport a l'Ancien Monde. D'où les nuances polygéniques que l'on peut rencontrer à la périphérie de cette conception centrée sur le couple conceptuel Atlantide-Nouveau Monde.

La codification de ce même concept chez Acosta, en revanche, s'oppose diamétralement à l'idée d'une connaissance du Nouveau Monde de la part des écrivains antiques (ou même des écrivains bibliques) et se limite à ce plan. Le Nouveau Monde est nouveau parce que nouvelle est la connaissance que nous en avons, à la suite de la découverte espagnole, et non parce que seraient nouveaux ses habitants par rapport à l'humanité adamique. Au contraire, c'est sur la base du concept de nouveauté du Nouveau Monde, entendue comme ignorance de ces terres de la part des Anciens (et, implicitement, des écrivains bibliques) qu'Acosta élabore sa solution monogénique du problème de l'origine des Américains. Et il y parvient par des arguments rationnels si convaincants qu'il réussit à dissocier l'idée de nouveauté du Nouveau Monde des corollaires potentiellement subversifs et tendanciellement polygéniques qui l'avaient accompagnée jusqu'alors, arrimant de façon solide cette idée à une conception correctement monogénique.

Il est facile de comprendre combien cette récupération au profit de l'orthodoxie du concept de nouveauté du Nouveau Monde était souhaitable, mais en même temps problématique, pour les intérêts de l'Église, si l'on considère les conséquences qu'aurait pu entraîner l'effondrement soudain des « autorités » antiques et bibliques face au « cas » américain. Il suffit de lire, à ce sujet, les spéculations de Francisco Sánchez dans son ouvrage de 1581, *Quod nihil scitur*. « Jusqu'à hier, et pendant bien des siècles – écrit-il – tu proclamais que ta science était parfaite, et [disais] que toute la terre est entourée par la mer, et tu la divisais en trois parties générales : Asie, Afrique, Europe. Mais que vas-tu dire à présent ? Un nouveau monde a été trouvé, de nouvelles choses, une Nouvelle-Espagne, ou Indes occidentales, et Orientales. Tu disais aussi que la zone méridionale, sise sous l'équateur, est inhabitable à cause de la chaleur, et de même celle située vers l'extrémité près des pôles, à cause du froid. L'expérience a montré désormais que les deux observations sont fausses. Construis une autre science, puisque la première s'est révélée fausse. Comment peux-tu donc prétendre que tes assertions sont éternelles, incorruptibles, infaillibles, et qu'elles ne peuvent être autrement, ô misérable cloporte qui ignores même qui tu es, d'où tu viens, où tu vas ?[110] ». À partir de l'échec de la sagesse antique devant la découverte du Nouveau Monde, on arrive à décréter l'échec probable de toute forme de saisie conceptuelle. L'expérience nous a montré que le Nouveau Monde existe, mais notre science ne sera pas en mesure de nous donner des connaissances plus sûres à son sujet que celles des Anciens, qui s'étaient révélées fausses. Dans

cette perspective, devient caduque la possibilité même – qu'Acosta cherchera par contre à développer – de fournir une explication uniquement rationnelle de la présence d'hommes dans le Nouveau Monde. Il n'est pas surprenant, alors, de découvrir chez Sánchez, lorsqu'il parle, dans la même page, des habitants de l'Amérique, une forte empreinte polygénique[111].

En effet, si le renoncement à se prévaloir de l'autorité de la Bible et des auteurs antiques ne s'accompagne pas – comme chez Acosta – d'une confiance tenace dans la possibilité d'une solution monogénique du problème américain par des arguments exclusivement rationnels, il ne peut constituer qu'un avantage pour la solution polygénique. L'affaire éclatante qui eut pour protagoniste le jésuite français Pierre Coton viendra le confirmer. La propagande protestante révéla que ce dernier, en 1604, avait adressé à une sorcière parisienne qui, d'après la rumeur, parlait avec le diable, une série de questions portant sur des choses « qu'on ne pouvait espérer connaître d'une autre source ». Parmi ces questions, on pouvait remarquer la suivante : « comment les îles ont pu être atteintes par les animaux, et comment les hommes après Adam ont pu y parvenir ?[112] ». Poser une telle question revenait, d'une part, à considérer comme impossible de trouver une réponse dans les textes de quelque « autorité » que ce soit, antique ou biblique ; mais, de l'autre, cela revenait aussi à déclarer sa défiance vis-à-vis de la possibilité d'en venir à bout par la seule raison. Ces deux éléments réunis donnaient à la question du jésuite ce caractère impie qu'on lui reprochait : car supposer que seul le diable avait réponse à cette question signifiait en reconnaître le caractère insoluble et donner raison, par conséquent, à la thèse libertine selon laquelle justement l'impossibilité d'expliquer en termes monogéniques le peuplement du Nouveau Monde devait conduire à abandonner le postulat adamique. Le secret dont Coton avait essayé d'entourer, mais en vain, sa question montrait que ce qui l'avait poussé à la formuler, c'était un doute, inavouable, du même type.

Mais ce n'est pas le diable qui avait inspiré ce doute, le faisant pénétrer dans les rangs mêmes de la Compagnie de Jésus. Pour comprendre cet épisode, et plus généralement les dangers pour l'orthodoxie qui devaient susciter la réponse d'Acosta, il faut considérer à présent la formation, dès les premières années du XVI[e] siècle, et le renforcement souterrain, jusqu'à l'explosion ouverte des années 1580, de cette alternative polygénique qu'on a vu affleurer déjà à plusieurs reprises, comme un spectre, lorsque l'écran des « autorités » bibliques ou antiques est tombé, mettant à découvert, dans son aspect le plus troublant, la nouveauté du Nouveau Monde.

NOTES

1- V. *supra*, p. 24.
2- OVIEDO cite le « répertoire » de « frère Theophilus de Ferrariis, de Crémone » sous le titre de *Vitae regularis sacri ordinis predicatorum* (et la même erreur sera répétée, de façon non critique, par O'GORMAN, *La idea*, cit., p. 80). L'œuvre de Ferrari est intitulée au contraire *Prepositiones ex omnibus Aristotelis libris philosophie. Moralis. Naturalis. & prime. nec non dialectice. Rhetorice & poetice. diligentissime excerpte : & ad certa rerum capita pulcherrimo ordine per tabellam additam redacte* [Venise, 1943]. Pour le passage sur les navigations carthaginoises (*De insula inventa a Carthaginensibus*), cf. f. 119 v. et f. 120 r.
3- Dans l'édition giuntienne des *Aristotelis omnia quae extant opera*, vol. VII, Venise, 1562, ce petit ouvrage est publié dans la trad. latine de Domenico Montesauro sous le titre *De admirandis auditionibus commentariolus* (pour le passage sur les navigations carthaginoises, cf. f. 125 v.). Pour le texte grec, cf. *Aristotelis Opera omnia Grece et Latine*, vol. IV, Paris, 1878, p. 88.
4- OVIEDO, *Historia general y natural de las Indias*, cit., vol. I, 1re partie, 1. II, chap. III, p. 17.
5- V. *supra,* p. 24.
6- F. COLOMB, *Le Historie*, cit., vol. I, chap. I, p. 82.
7- Cf. *ibid.*, p. 86.
8- *Ibid.*, p. 84.
9- Cf. LAS CASAS, *Historia de las Indias*, 1. I, chap. IX, in *Obras escogidas*, cit., vol. I, pp. 39-41.
10- Les raisons de cette différenciation seront examinées *infra,* p. 228.
11- LAS CASAS, p. 40.
12- Cf. *ibid.*, p. 41. D'autres adversaires d'Oviedo, tout en accueillant dans une certaine mesure le témoignage pseudo-aristotélicien, cherchent toutefois à le rendre inutilisable pour les fins du chroniqueur royal. López de Gómara, par exemple, écrit : « il se peut que les îles découvertes par les Carthaginois fussent Cuba, Haïti ou quelque autre île des Indes » ; mais cette reconnaissance cesse d'être dangereuse dès lors qu'on a exclu, juste avant, que les Hespérides puissent être identifiées à une région américaine (cf. *Historia general de las Indias*, cit., p. 292). Un partisan de la cause des Colomb, Girolamo Benzoni, semble prendre en compte, en revanche, l'objection de don Fernand lorsque celui-ci, en rapportant l'histoire de l'île découverte par les Carthaginois, présente cette dernière comme « une grande île *habitée* et prospère (*La Historia del Mondo Nuovo* [1re éd. 1565], éd. A. Vig, Milan, 1965, chap. I, p. 14).
13- Cf. LAS CASAS, *Apologetica Historia*, chap. XXII, « Inténtase demostrar que las Indias occidentales son una parte de la India oriental », in *Obras escogidas*, cit., vol. III, Madrid, 1958, pp. 69-72. Sur les oscillations de la conception de Las Casas concernant la nature asiatique du Nouveau Monde, cf. O'GORMAN, *La idea del descubrimiento*, cit., p. 146.
14- Cf. Alejo VANEGAS, *Primera parte de las diferencias de libros que hay en el universo*, Salamanque, 1572 (1re éd. 1540), f. 96 v.-98 v.
15- *Ibid.*, f. 96 v.
16- Cf. *ibid.*, f. 97 v.
17- Cf. *ibid.*, f. 96 v. Le passage pseudo-aristotélicien auquel Vanegas fait référence est le chap. CXXXVI du *De mirabilibus auscultationibus* (cf. *Aristotelis Opera omnia Grece et Latine*, cit., vol. IV, p. 101). Las Casas aussi se réfère à ce passage, mais il en privilégie un autre élément : la présence d'algues sur le fond marin, qui ferait penser que les Phéniciens étaient parvenus jusqu'à la mer des Sargasses, que Colomb avait traversée lors de son premier voyage. Cependant, voulant éviter d'appuyer en quelque sorte la thèse d'Oviedo, Las Casas précise : « il est clair qu'ils [les Phéniciens] naviguèrent dans ces mers, mais sans atteindre ces terres » (cf. *Historia de las Indias*, cit., p. 41).
18- VANEGAS, *op. cit.*, f. 97 r.
19- *Ibid.*, f. 97 v.
20- Cf. *ibid.*, f. 97 v.-98 r.

21- *Ibid.*, f. 98 r.
22- Toribio de BENAVENTE, ou MOTOLINÍA, *Historia de los Indios de la Nueva España*, cit., p. 111.
23- VANEGAS, *op. cit.*, f. 97 r.-97 v.
24- Cf. *infra*, pp. 147-148.
25- V. *infra*, p. 223.
26- ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, cit., 1. I, chap. XIX, p. 31. Dans le chap. XI du même livre («Que se halla en los antiguos alguna noticia de este Nuevo Mundo »), Acosta évoque l'histoire des Carthaginois, tout en l'attribuant génériquement à des « *autores graves* », et en rappelant que le navire en question avait été poussé au milieu de l'océan, involontairement, par « la force du vent » (cf. *ibid.*, p. 20).
27- Cf. VANEGAS, *op. cit.*, f. 98 r.
28- Cf. GARCÍA, *Origen de los Indios*, cit., 1. II, p. 88 ; TORQUEMADA, *Los veyente y un libros*, cit., 1. I, chap. X, p. 131 ; ROCHA, *Tratado único y singular*, cit., vol. I, chap. I, pp. 23-24. García, en sa qualité de défenseur d'office de toutes les hypothèses non hétérodoxes sur le peuplement américain, s'efforce de trouver de nouvelles affinités culturelles entre Carthaginois et *indios*, mais tout ce qu'il réussit à inventer, c'est qu'« il y a dans les Indes des édifices antiques qui semblent être l'œuvre des Carthaginois » (*op. cit.*, p. 37). Il se montre plus fertile dans ses réponses aux possibles objections : à l'observation que, si les Américains descendaient des Carthaginois, ils n'auraient qu'une seule langue, on doit répondre que le démon a multiplié les langues pour faire obstacle à la prédication de l'Évangile (cf. *ibid.*, p. 105 sqq.). Et si quelqu'un objectait que, en tant que descendants des Carthaginois, les Américains devraient être barbus comme eux au lieu d'être glabres, on peut répondre de trois façons : les Américains ont pu perdre leurs poils progressivement par l'effet du climat chaud, et il n'est pas dit que la même chose n'arrive pas aux colons espagnols ; ou bien ils en sont privés naturellement à cause de leur tempérament froid et humide ; ou encore, on peut supposer qu'ils s'arrachent volontairement la barbe, peut-être pour se distinguer des Espagnols (cf. *ibid.*, pp. 172-76).
29- La validité de cette preuve empirique est contestée, en revanche, au début du XVII^{e} siècle, par le médecin portugais Rodriguez de Castro, qui admet pourtant la vraisemblance du témoignage du pseudo-Aristote. Car s'il est légitime de supposer, sur la base de ce témoignage, « que les peuples de ces provinces tirent en partie leur origine des Carthaginois », il est absurde de vouloir faire dépendre cette conclusion de « l'absence de lettres », puisque « de nombreuses autres nations » de l'Antiquité, en dehors des Carthaginois, en étaient également privées (cf. RODRIGUEZ DE CASTRO, *Medicus politicus, sive de officiis medico-politicis tractatus*, Hambourg, 1614, 1. IV, chap. VII, p. 247).
30- Cf. Floriano de OCAMPO, *Los cuatro libros primeros de la Crónica general de España*, Zamora, 1543 [1544], 1. III, chap. XIX, f. 154 r. Au début du XVII^{e} siècle, la solution d'Ocampo est rapportée par Reginaldo de Lizarraga comme « ce qu'il est possible de supposer au sujet de l'origine de ces *indios* » (cf. *Descripción breve de toda la tierra de Perú*, cit., chap. I, p. 3).
31- OCAMPO, *op. cit.*, f. 154 v.
32- Juan de MARIANA, *Historiae de rebus Hispaniae libri XX,* Tolède, 1592, 1. I, chap. II, pp. 47-48 (le passage se trouve à la p. 47).
33- V. *supra*, p. 41.
34- ROCHA, *Tratado único y singular*, cit., vol. I, chap. I, pp. 19-26. Pour ce passage, cf. vol. II, p. 152.
35- V. *supra*, p. 51 sqq.
36- Cf. Pedro SIMÓN, *Noticias historiales*, cit., Primera noticia, chap. XI, pp. 34-36 (le passage est cité à la p. 36). L'idée d'une némésis historique a pu être suggérée à Simón par un passage des *Historie* de Fernand Colomb. Ayant affirmé que le texte pseudo-aristotélicien n'est pas digne de foi lorsqu'il attribue la suspension des navigations carthaginoises à la crainte d'une rébellion de la colonie contre la mère-patrie, Colomb ajoute : « puisqu'Oviedo affirme que les

Espagnols avaient possédé autrefois ces îles, [je me demande] s'il ne voulait pas dire aussi que les Carthaginois étaient des prophètes, et que leur craintes et leurs prophéties se sont accomplies aujourd'hui, César s'étant emparé de Tunis ou de Carthage grâce à l'argent venu des Indes [allusion à la prise de Tunis par Charles Quint, en 1553]. Et je suis certain qu'il l'aurait dit pour acquérir quelque mérite et se procurer plus de faveurs qu'il n'en a déjà acquises en propageant des nouvelles semblables : mais le fait qu'il avait déjà publié son livre l'en a empêché » (*Historie*, cit., chap. X, p. 84). L'interprétation prophétique du texte pseudo-aristotélicien, proposée par don Fernand en termes ironiques, sera soutenue sérieusement, quoique sous une forme très différente, par Pedro Simón. Avant Simón, le franciscain Torquemada avait repris presque littéralement l'opinion de Vanegas (cf. *Los veyente y un libros,* cit., 1. I, chap. X, pp. 30-31), la jugeant assez vraisemblable, dans la mesure où elle était conforme à son hypothèse de fond selon laquelle les premiers habitants des Indes furent des Gentils, et non des Hébreux, même s'il lui avait préféré, comme on l'a vu, l'hypothèse chamitique (v. *supra*, p.101 sqq).

37- *D. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi De Civitate Dei libri XXII… cum commentariis… Ioa. Lud. Vivis*, Paris, 1613, 1. VII, chap. XIX, col. 1647.

38- Pierre VIRET, *De la vraye et fausse religion*, s. 1 [Genève], 1560, 1. III, « Des sacrifices d'hommes », chap. XXXI, « De l'isle Caroline, et des choses qui touchant ces matières, ont été trouvées de notre temps és terres neuves : et des anciennes navigations des Carthaginois en icelles », pp. 208-209.

39- V. *supra*, p. 156 sqq.

40- On peut noter que, comme l'Atlantide pour Garimberto, les navigations carthaginoises servent à Viret pour expliquer la transmission de certaines coutumes plutôt qu'une migration humaine. Il est toutefois difficile d'attribuer au silence de Viret sur la question du peuplement une signification crypto-polygénique, comme on pouvait le supposer au contraire pour Garimberto.

41- Après avoir exposé, à la suite du témoignage platonicien, celui du pseudo-Aristote, Montaigne conclut que « cette narration d'Aristote n'a non plus d'accord avec nos terres neuves » (*Essais*, cit., I, XXXI, p. 202).

42- V. *infra*, p. 401 sqq. Dans la mesure où la signification idéologico-coloniale de cette théorie n'apparaît pas avec la transparence que l'on peut trouver dans d'autres théories sur l'origine des Américains, il convient peut-être de noter, en dernier lieu, à quel point la réception et la transmission d'une « autorité » antique telle que le pseudo-Aristote sont fortement conditionnées par le point de vue de chaque auteur sur l'expérience coloniale dans le Nouveau Monde. Cela ressort avec une évidence particulière des gloses que chacun des écrivains examinés apporte aux motivations qui auraient conduit les magistrats carthaginois à interdire la navigation atlantique et à ordonner l'extermination de tous ceux qui s'étaient déjà établis dans l'île découverte. Il s'agit d'un point non dénué d'importance : selon le texte du pseudo-Aristote, les Carthaginois auraient renoncé volontairement à poursuivre cette expérience coloniale qui n'aurait été reprise qu'aux temps modernes. Les raisons d'un renoncement aussi important méritaient donc d'être examinées attentivement, si on voulait évaluer les risques qu'aurait pu courir la colonisation moderne. Cependant chaque auteur, pour conférer davantage d'autorité à ses propres suppositions, tend à les présenter, au prix d'une désinvolte infidélité au texte du pseudo-Aristote, comme étant une supposition du *De Mirabilis auscultationibus*. Dans cet ouvrage, on affirme que, par leur interdiction, les magistrats carthaginois voulaient éviter que les découvreurs « ne divulguassent [l'histoire de l'île], et que dans cette île ne se formât une faction, pendant qu'ils en avaient le gouvernement, et que celle-ci ne s'emparât du pouvoir, privant ainsi les Carthaginois de leur prospérité » (loc. cit.). Mais, déjà, Teofilo Ferrari modernise assez le texte original : les Carthaginois auraient interdit la navigation océanique « afin que la renommée de cette île ne parvînt à d'autres nations et qu'elle ne fût soumise à la domination de quelqu'un de plus fort, devenant ainsi une menace pour leur liberté » (*Prepositiones ex omnibus Aristotelis libris*, cit., f. 120 r.) Des deux éléments présents dans le texte original –

la concurrence, d'un côté, la rébellion de la colonie contre la mère-patrie, de l'autre, – un seul, celui de la concurrence internationale, prend donc le dessus. Il n'est pas étonnant qu'Oviedo, défenseur du monopole colonial ibérique, s'aligne avec satisfaction sur la version de Ferrari, qu'il reprend presque à la lettre (cf. *Historia*, cit.). On retrouve la même motivation – la concurrence des « autres nations », chez Vanegas (cf. *op. cit.*, f. 97 r.) et chez Las Casas (cf. *Historia de las Indias*, cit., 1. I, chap. IX, p. 40). Différente, en revanche, sera l'attitude de Fernand Colomb. Celui-ci reconnaît le premier la présence dans le texte pseudo-aristotélicien d'un double ordre de motivations, même s'il en nie la validité, jugeant qu'elles sont le fruit des imaginations invraisemblables qui ont corrompu la tradition antique. Il est invraisemblable, déjà, que l'on craignît « que les habitants [de l'île] pussent conquérir Carthage » car la seule distance de l'île océanique eût suffi à l'empêcher (*Historie*, cit., vol. I, chap. X, p. 89 ; pour d'autres considérations de Colomb sur ce sujet, v. *supra*, n. 36). Mais il est tout aussi invraisemblable, d'autre part, de supposer que les Carthaginois aient renoncé à l'île découverte « par peur que d'autres la leur enlevassent et en vinssent, pour finir, à mettre en danger leur liberté », et dans la crainte que « les richesses de la terre découverte pussent rendre puissants leurs ennemis ». Car « ils avaient plutôt des raisons d'espérer, étant eux-mêmes maîtres de ces richesses, de pouvoir résister et de dominer tous les autres ». En outre, « s'ils avaient laissé cette île déserte, ils auraient laissé à d'autres la possibilité de la découvrir, d'où il serait résulté un dommage comparable à celui qu'il craignaient ». Il est donc légitime de penser – conclut Colomb – que, s'ils avaient eu pareille crainte, les Carthaginois n'auraient pas abandonné l'île, mais « l'auraient plutôt fortifiée, et auraient protégé la navigation vers elle, comme nous savons qu'ils firent dans des circonstances semblables » (*ibid.*, p. 85). Il n'est que trop évident que cette exégèse du texte est en réalité un exposé des idées de don Fernand concernant les risques de la colonisation américaine et leurs remèdes : et s'il exclut de la manière la plus absolue – comme il est normal qu'il fasse dans l'intérêt de sa famille – que les colons puissent représenter une menace pour la mère-patrie, il suggère par ailleurs à la couronne des moyens pour se protéger face à la concurrence étrangère que le Roi Catholique serait obligé d'employer quelques années plus tard. Dans leur ensemble, les gloses au texte pseudo-aristotélicien des auteurs espagnols de la première moitié du siècle que nous avons examinés semblent donc attribuer exclusivement à des facteurs extérieurs (la concurrence internationale) les menaces qui pèsent sur le bon déroulement de la colonisation américaine. En revanche, les gloses de quelques auteurs français de la deuxième moitié du siècle apportent des éléments nouveaux. Le penseur huguenot Viret commente l'interdiction des magistrats carthaginois en disant que « la cause en fut qu'il y avait le danger, avec le temps, que les cités restassent presque désertes de leurs habitants » (*De la vraye et fausse religion*, cit., p. 209). Le catholique Génébrard répète, dix ans plus tard, que les navigations carthaginoises furent interdites « afin que l'Afrique ne se vidât de ses habitants » (cf. *Chronographia in duos libros distincta*, Louvain, 1570, p. 41 b). Et Montaigne, pour sa part, réaffirme que les navigations furent défendues par les seigneurs de Carthage « voyant que leur pays se dépeuplait peu à peu » (*Essais*, cit., I, XXXI, p. 202). Il est possible de saisir, à travers ces répétitions, l'émergence, dans la culture française, d'un thème déjà présent chez un auteur comme La Popelinière (v. *supra*, p. 119), puis récurrent, jusqu'à la fin du XVII^{e} siècle, dans la polémique contre l'entreprise coloniale espagnole. Un thème qui, s'appuyant sur le constat de la paupérisation progressive de l'Espagne, voyait dans le dépeuplement de la mère-patrie un des dangers majeurs, qu'une autre politique coloniale aurait dû pouvoir éviter. Il n'est pas étonnant que, avec l'aggravation du phénomène de dépeuplement des campagnes, la conscience de ce danger affleure aussi chez certains auteurs espagnols, se manifestant dans la manière de gloser le texte pseudo-aristotélicien. Cela est déjà visible dans l'œuvre du jésuite Mariana, où on lit que les dispositions sévères prises par les Carthaginois cherchaient à empêcher que « la plèbe, désireuse de nouveauté et lasse de tant d'années de milice, ne laissât la métropole vide d'habitants pour émigrer en masse dans l'île découverte » (*Historiae de rebus Hispaniae*, cit., p. 47). Ou encore dans celle de Simón, selon qui ces dispositions restrictives furent prises « lorsqu'on vit [...] que cette navigation s'intensifiait, et ce, au détriment de leur puissance, à cause du dépeuplement et de la perte d'autorité de leur cité et de leur royaume » (*Noticias histo-*

riales, cit., Primera noticia, chap. XI, p. 34).

43- Cf. AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, 1. XVI, Chap. VII.

44- Francesco MAUROLICO, *Cosmographia… in tres dialogos distincta*, Venise, 1543, col. 16 B (reproduit in *Raccolta di Documenti e Studi pubblicati dalla R. Commissione Colombiana*, cit., III[e] partie, vol. II, Rome 1893, p. 444).

45- *Ibid.*, 1. I, chap. XVI, p. 26.

46- Cf. ACOSTA, *Historia natural y moral*, cit., 1. I, chap. XX, pp. 32-33. Cette argumentation d'Acosta est souvent reprise par les tenants de l'hypothèse d'un trajet terrestre : cf. Edward BREREWOOD, *Enquiries touching the diversity of Languages, and Religions through the cheife parts of the world*, Londres, 1614, p. 97 ; SOLORZANO Y PEREYRA, *Política Indiana*, cit., 1. I, chap. V, t. I, p. 56. Mais le problème de la faune du Nouveau Monde comportait des difficultés que même l'hypothèse d'un passage terrestre ne pouvait lever. Acosta le savait bien, même s'il évitait prudemment d'exposer ces difficultés dans le cours de sa critique, par crainte de renforcer de quelque façon les positions de ses adversaires. Mais il ne craignait pas d'avouer, dans un autre contexte, être resté « longtemps perplexe » devant la « difficulté d'établir l'origine des divers animaux qui se trouvent dans les Indes et ne se trouvent point dans notre continent ». Il est certain, en effet, qu'il existe en Amérique des espèces animales différentes de celles de l'Ancien Monde, et cette diversité ne saurait être présentée comme « une différence fortuite due à divers accidents, comme dans l'espèce humaine les uns sont blancs, les autres noirs, les uns géants et les autres nains » ; « qui voudrait sauver par ce moyen la thèse de la propagation des animaux dans les Indes et les réduire aux animaux connus en Europe, s'engagerait dans une opération qu'il pourrait difficilement conduire à son terme. Car, si nous devons juger des espèces animales à partir de leurs propriétés, celles des animaux des Indes sont si différentes que les réduire aux espèces connues en Europe serait comme appeler châtaigne un œuf ». Puisque toutes les espèces, selon la Bible, furent sauvées dans l'arche de Noé, il faut se demander si les espèces américaines aussi ont cette même provenance. Si on l'exclut, il faut alors admettre, après le Déluge, une nouvelle création d'animaux dans le nouveau continent, ce qui rendrait tout à fait superflue l'histoire de l'arche puisque Dieu aurait pu créer de nouveau, de la même façon, les espèces animales de l'Ancien Monde. Donc, les espèces zoologiques américaines étaient elles aussi présentes dans l'arche : mais alors, comment expliquer que, de beaucoup d'animaux d'Amérique, comme le guanaco et l'alpaga, on ne trouve pas la moindre trace sur le vieux continent ? Acosta répond que, étant entendu que toutes les espèces animales proviennent de l'arche, il faut supposer que « par instinct naturel et providence du ciel » les diverses espèces se soient distribuées ensuite irrégulièrement dans les différentes parties de la terre, produisant ces différences dans la composition de la faune de chaque continent que les explorations géographiques sont en train de révéler (cf. *Historia natural y moral*, cit., 1. IV, chap. XXXVI, pp. 130-131). L'attitude de Lipse devant le même problème a été à l'évidence influencée par Acosta. Après avoir exclu la possibilité d'une création spécifique des animaux du Nouveau Monde – l'Écriture sainte ne permettant pas de la supposer – ; ayant écarté d'autre part la possibilité d'expliquer la « diversité » des espèces américaines comme étant la conséquence de croisements («par croisement on peut engendrer quelques espèces différentes, mais pas tout à fait nouvelles »), Lipse énonce ce principe explicatif : « Dieu donna dès le commencement et assigna à chaque région, suivant son climat, son sol et son caractère propre, ses espèces animales » (*Physiologiae Stoicorum*, cit., 1. II, dissert. XIX, p. 125). Pour résumer les termes de la question, García affirme que la présence en Amérique d'animaux « d'espèces inconnues » peut avoir une des explications suivantes : 1) Dieu fit délibérément une nouvelle création après le Déluge, comme l'admet saint Augustin ; 2) les animaux du Nouveau Monde peuvent être des variations accidentelles des espèces de l'Ancien Monde, dues à l'influence du climat ou de quelque autre cause de celles qui d'ordinaire engendrent des monstres ; 3) il s'agit d'animaux « métis », dérivés par croisement des animaux de l'Ancien Monde ; 4) au début du monde, Dieu distribua les animaux selon ses critères insondables (cf. *Origen de los Indios*, cit.,

1. II, p. 115 sqq.). Mjil, pour sa part, qui avait même écrit un petit traité pour résoudre, avec le problème du peuplement, celui de l'origine de la faune terrestre, considère que les difficultés du trajet, mais surtout la nouveauté des espèces américaines, portent à penser que « les animaux d'Amérique n'ont pas été amenés là-bas à partir d'autres lieux, mais qu'ils sont indigènes et générés en Amérique même » par un acte singulier de Dieu au temps de la première création (cf. Abraham MJIL, *De Origine animalium et migratione populorum*, Genève, 1667, pp. 58-59). Cette assertion suppose, naturellement, que « le Déluge n'est pas arrivé jusqu'en Amérique [...] ou qu'il n'a pas détruit ses animaux » ; supposition qui n'est pas contraire à la Bible, assure Mjil, car l'Amérique, avant le Déluge, était déserte d'hommes, « et par conséquent il n'y avait ni pécheurs ni péchés » (*Ibid.*, pp. 62-63). Sur ce thème, cf. GERBI, *La disputa del Nuovo Mondo*, cit., p. 30 et p. 630 sqq.

47- Sous cet aspect, même l'hypothèse de l'Atlantide-passerelle – qui pourtant avait connu des difficultés non moins graves, bien que de nature différente – semblait fournir davantage de garanties : en effet, elle aurait permis de répondre – souligne Lipse – à la question : « qui aurait transporté ces animaux d'Amérique, parmi lesquels beaucoup étaient nuisibles ? » (*Physiologiae Stoicorum*, cit., 1. II, dissert. XIX, p. 126).

48- Cf. GARCÍA, *Origen de los Indios*, cit., 1. II, p. 107.

49- Cf. SIMÓN, *Noticias Historiales*, cit., Primera Noticia, chap. X, pp. 34-35.

50- *De Civitate Dei,* 1. XVI, chap. IX.

51- MAUROLICO, *Cosmographia*, cit.

52- V. *infra*, p. 254.

53- Casaubon, par exemple, affirme que « déjà autrefois les Carthaginois pratiquaient la navigation dans l'océan Atlantique, et découvrirent certaines régions de la terre restées inconnues, depuis lors, durant de nombreux siècles », se basant, non sur le témoignage habituel du pseudo-Aristote, mais sur l'habileté nautique que la flotte carthaginoise avait acquise spécialement sous le commandement d'Hannon, qui fut selon Pline le premier circumnavigateur de l'Afrique (cf. Isaac CASAUBON, *Animadversionum in Athenaei Deipnosophistas libri XV* [1re éd. 1600], Leipzig, 1796, t. I, 1. III, chap. VII, p. 204).

54- Cf. les auteurs et les passages cités in ATKINSON, *Les nouveaux horizons*, cit., p. 254 sqq. et 402 sqq. ; et in ROMEO, *Le scoperte americane*, cit., p. 125 sqq.

55- Cf. Paolo ROSSI, *I filosofi e le macchine*, Milan, 1962, pp. 70-72 et 78-80.

56- Jean BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1re éd. 1566, augmentée en 1577), in *Œuvres philosophiques*, éd. Pierre Mesnard, Paris, 1951, p. 226.

57- *Ibid.*, p. 228.

58- Loys LE ROY, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers* (1re éd. 1575), Paris, 1576, f. 100 r.

59- Jérôme CARDAN, *De propria vita* (composé vers 1575 ; 1re éd. 1643), Amsterdam, 1654, chap. XLI, pp. 146-147 ; cf. aussi *De Subtilitate liber XVII,* in *Opera omnia*, vol. III, Leyde, 1663, p. 609. Pour la même thématique chez La Popelinière, cf. Corrado VIVANTI, « Le scoperte geografiche e gli scritti di La Popelinière », *Rivista Storica Italiana*, LXXIV (1962), fasc. 2, pp. 242-243.

60- Tommaso CAMPANELLA, *Città del Sole*, (1re éd. 1632), éd. N. Bobbio, Turin, 1941, p. 109.

61- Antonio de HERRERA également, en relatant, sans lui accorder de crédit, l'histoire des Carthaginois, souligne que leur navire « découvrit *par hasard* dans l'Océan une île d'une incroyable fertilité » (*Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierrafirme del mar Océano*, cit., Decada Primera, 1. I, chap. I, tome II, Madrid, 1934, p. 12).

62- Cf. GARCÍA, *Origen de los Indios*, cit., 1. I, chap. II et III, pp. 21-63 (le passage cité se trouve pp. 21-22).

63- V. *supra*, p. 40.

64- MALVENDA, *De Antechristo*, cit., 1. III, chap. XVIII, p. 156.

65- V. *supra*, p. 141.

66- PONCE DE LEÓN, *Variarum Disputationum… Pars prima*, cit., Quaest. VIII, p. 475.
67- SIMÓN, *Noticias Historiales*, cit., Primera Noticia, chap. XI, pp. 35-36.
68- Sur la solution polygénique proposée par Bruno, eu égard aux problèmes du trajet, v. *infra*, p. 271 sqq.
69- Giordano BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, in *Dialoghi Italiani*, éd. Gentile-Aquilecchia, Florence, 1958, p. 797.
70- Des critiques d'inspiration acostienne se trouvent par ex. chez Giovanni BOTERO, *Relationi Universali,* (1re éd. 1601), Venise, 1671, 1re partie, 1. IV, pp. 152-153 ; Henrico MARTÍNEZ, *Repertorio de los Tiemps y historia natural desta Nueva España*, Mexico, 1606, Tratado Secundo, chap. VIII, p. 102 ; Gerardus MERCATOR, *Atlantis novi Pars Tertia*, (1re éd. 1606) Amsterdam, 1638, « Americae sive Novi Orbis descriptio generalis », Nnnn, v. ; SOLORZANO Y PEREYRA, *Política Indiana*, cit., vol. I, 1. I, chap. V, p. 55 et chap. VI, p. 67.
71- Cf. ACOSTA, *Historia natural y moral*, cit., 1. I, chap. XVII, pp. 28-30. Dans le sillage d'Acosta, Botero également, après avoir affirmé que « les Anciens n'avaient aucune possibilité de traverser l'Océan », attribue à la découverte moderne de la boussole une signification providentielle : « Or Dieu N. S., pour faciliter la prédication de son Évangile aux peuples qui étaient restés si longtemps immergés dans le paganisme, et réparer le dommage que son Église devait pâtir pour l'hérésie en Allemagne et dans tous les pays du Nord, découvrit, vers l'année 1300, à un dénommé Flavio Gioia de la côte d'Amalfi, le secret qui était caché dans l'Aimant… » (*Relationi Universali*, cit., 1re partie, 1. IV, pp. 152-153).
72- Dès le début des années 1530, Lucio Marineo Siculo, un Sicilien qui enseigna à Salamanque et fut historiographe de la couronne espagnole, soutint que dans une région continentale de l'Amérique « des hommes qui creusaient la terre pour chercher de l'or avaient trouvé une pièce de monnaie frappée au nom et à l'effigie de César Auguste », ce qui démontrerait qu'« il y a longtemps déjà les Romains étaient parvenus jusqu'aux Indes » (*Opus de rebus Hispaniae memorabilibus, modo castigatum atque Caesareae Majestatis jussu in lucem editum*, [Compluti, 1533], 1. XIX, chap. XVI, f. CV, v.). Marineo ne parle pas explicitement d'une dérivation des anciens Romains, mais se limite à faire remonter la découverte de l'Amérique au temps de César Auguste, attribuant aux Romains une connaissance directe de ce continent. Ce dernier aspect de l'opinion de Marineo est rapporté, à côté du témoignage platonicien sur l'Atlantide, par l'anglais Stephen Bateman (cf. *Batman Uppon Bartholome*, cit., 1. XV, f. 250 r.) et par Juste Lipse, qui ne manque pas d'ironiser sur cette « blague » et considère la découverte de cette unique monnaie romaine comme l'œuvre de quelque « imposteur » ou de quelque « farceur » (cf. *Physiologiae Stoicorum*, 1. II, dissert. XIX, in *Opera*, cit., p. 862). Mais Gregorio García transforme l'histoire de Marineo en une véritable hypothèse génétique (qu'il présente comme une sous-hypothèse de l'origine espagnole des Américains : v. *supra,* p. 36), en l'étayant par des observations sur la présence de mots latins et de coutumes typiquement romaines chez les peuples du Nouveau Monde (cf. *Origen de los Indios*, cit., chap. XIX, pp. 427-462). En réalité, la signification de l'histoire de Marineo s'éclaire, d'un côté, si l'on tient compte du fait, souligné par l'auteur, que l'attribution aux Romains de la découverte de l'Amérique « retire la gloire aux navigateurs de notre temps, qui prétendaient avoir navigué jusqu'à ces terres avant tout les autres » (*ibid.*) ; et de l'autre, si on se souvient que, précisément en 1530, Charles de Habsbourg avait pris le titre d'« empereur des Romains ». Les droits sur le Nouveau Monde sont donc retirés à ceux qui l'ont découvert (et donc aux héritiers de Colomb) et assignés à la couronne impériale. Mais cette attribution revenait aussi à nier aux Espagnols un droit exclusif, et à admettre la possibilité d'une concurrence légitime de la part d'autres nationalités de l'empire. C'est peut-être dans l'intuition de ce danger qu'il faut chercher la raison de l'hostilité intransigeante que manifeste envers la thèse de Marineo son collègue et rival Oviedo. Ce dernier explique qu'il s'agit du « plus grand mensonge du monde », car, « par mépris des Espagnols », il veut « donner la palme aux Romains » en supposant une prétendue découver-

te du Nouveau Monde de leur part. Mais les Romains « n'eurent jamais connaissance de ces territoires », tandis que les Espagnols les connurent, comme le montre l'histoire d'Hespéros (cf. *Historia general y natural de las Indias*, cit., vol. III, II[e] partie, 1. XXX, chap. XXX, pp. 329-330). Il est probable que, contre l'intention de son auteur, la signification anti-espagnole de l'histoire de Marineo se soit accentuée encore davantage lorsque la dispute entre la couronne et les Colomb prit fin. Retirer la « gloire » au découvreur de l'Amérique signifiait donc la retirer à l'Espagne, étant donné que Colomb avait tout de même porté à terme son entreprise au nom de la couronne de Castille. Défendre Colomb face aux prétendus mérites des anciens Romains devenait une façon de défendre les droits espagnols sur le Nouveau Monde. Le chanoine de Barcelone, Francisco Tarafa, après avoir parlé de la « découverte » et de la « prise de possession » de Colomb, éprouve le besoin de souligner que « là où les armes des Romains ne purent pénétrer autrefois, aujourd'hui est arrivée la victoire des Espagnols » (*Rerum Hispaniae Memorabilium Annales, a Ioanne Vasaeo Brugensi, et Francisco Tarapha Barcinoniensis, non minus docte quam breviter, ad haec usque tempora deducti* [1[re] éd. 1553], Cologne, 1577, p. 740). Même un partisan de la « sagesse antique » comme Ponce de León juge « ridicule » l'histoire de Marineo Siculo et réaffirme que le mérite de la découverte et de l'assujettissement des *indios* « revient aux Espagnols, et non aux Romains » (*Variarum Disputationum… Pars prima*, cit., Quaest. VIII, p. 467). Et plus ouvertement encore, Solorzano souligne que cette histoire « est une chose inconsistante et fallacieuse, qui a dû être inventée en jetant là-bas [en Amérique] cette pièce de monnaie à seule fin de rabaisser la gloire de l'Espagne ou de lui retirer un peu de son éclat » (*Política Indiana*, cit., vol. I, 1. I, chap. VI, p. 67).

73- L'hypothèse d'une descendance des Américains à partir des Grecs anciens, qui avait été esquissée par Beuter et par Sarmiento de Gamboa en référence à une traversée océanique supposée accomplie par Ulysse (v. *supra*, p. 168), trouve sa codification chez García, qui la fonde sur la possibilité que les Grecs aient connu le Nouveau Monde à l'époque des guerres atlantiques, et, en outre, sur l'existence de vocables américains « qui sont effectivement grecs à tous égards » (cf. *Origen de los Indios*, cit., 1. IV, chap. XXI, pp. 466-473). L'hypothèse refera surface au XVII[e] siècle, mais de façon ponctuelle, dans l'œuvre de Thomas Morton (v. *infra*, pp. 358-59, n. 115).

74- SOLORZANO Y PEREYRA, *Política Indiana*, cit., vol. I, 1. I, chap. V, p. 57.

75- Cependant, à partir des années 1570, il devient difficile, même pour les partisans des théories bibliogéniques, d'éviter à la question du trajet posée par les milieux rationalistes : lorsque la réponse n'était pas formulée encore en termes bibliques faisant référence aux navigations de Salomon, elle pouvait parfois recourir, en complément au texte biblique, aux mêmes témoignages platonicien ou aristotélicien sur l'Atlantide ou les Carthaginois.

76- GUICHARDIN, *Storia d'Italia*, 1. VI, chap. IX, éd. Panigada, vol. II, Bari, 1929, p. 132.

77- Cf. ATKINSON, *Les nouveaux horizons*, cit., p. 255 sqq. ; et Romeo, *Le scoperte americane*, cit., p. 126 sqq.

78- Ce débat a été décrit, d'un point de vue opposé au mien, par O'GORMAN, *La idea del descubrimiento*, cit., p. 78 sqq.

79- Cf. OVIEDO, *Istoria general y natural de las Indias*, cit., vol. I, 1[re] partie, 1. II, chap. II, p. 16.

80- V. *supra*, p. 45, n. 32.

81- Cf. OVIEDO, *ibid.*, p. 17.

82- Cf. *ibid.*, p. 20.

83- *Ibid.*, p. 17.

84- F. COLOMB, *Le Historie*, cit., vol. I, chap. II, p. 20.

85- Don Fernand réduit radicalement la portée de cette histoire, ne la considérant que comme un de ces « indices de navigateurs » qui avaient convaincu Colomb du fait « qu'entre l'extrémité de l'Espagne et les confins de l'Inde connus jusqu'alors, il y avaient beaucoup d'autres îles et terres, comme l'expérience l'a démontré depuis » (*op. cit.*, vol. I, chap. IX, p. 64). Il est bien vrai, admet don Fernand, que le portugais Vincenzo Dias « vit, ou imagina voir une île, et qu'il eut la certitude qu'il s'agissait vraiment d'une terre », mais ses tentatives pour atteindre cette île par des expéditions successives ne connurent aucun succès (cf. *ibid.*,

pp. 76-80). Il serait donc absurde d'attribuer à celui-ci le mérite d'une découverte qui ne revient qu'à Colomb.

86- *Ibid.*, chap. V, p. 40.

87- *Ibid.*, vol. I, chap. VI, pp. 41-46.

88- *Ibid.*, vol. I, chap. VII, pp. 47-55 (le passage est à la page 47).

89- Cf. *ibid.*, chap. VIII, pp. 55 -63, où don Fernand cite les lettres de « Paul Physicien Florentin à l'Amiral », tout en précisant que l'avis de Toscanelli « enflamma encore plus l'Amiral pour tenter son entreprise, bien que celui qui lui écrivait fût dans l'erreur, puisqu'il croyait que les premières terres que l'on rencontrerait seraient le Cathay et l'Empire du Grand Khan (*ibid.*, p. 63) ».

90- *Op. cit.*, vol. I, chap. X, p. 88. Il faut préciser, comme le fait remarquer Caddeo, que Colomb confond l'île platonicienne avec la petite île d'Atalante, proche d'Eubée, dont parle Sénèque dans les *Naturales Quaestiones*, VI, XXIV, 6.

91- *Op. cit.*, vol. I, chap. VI, p. 46.

92- GÓMARA, *Historia general de las Indias*, cit., p. 168.

93- Cf. *ibid.*, p. 165.

94- V. *supra*, p. 211.

95- Cf. LAS CASAS, *Historia de las Indias*, cit., vol. I, 1. I, chap. VIII, pp. 36-39.

96- RAMUSIO, *Terzo volume delle Navigationi et viaggi*, cit., « Discorso… », cit., f. 2 v. La défense des droits de Colomb est une attitude fréquente dans la République vénitienne. Déjà en 1525, Gasparo Contarini décrivait la figure de Diego Colomb en ces termes : « cet amiral est le fils de Colomb le Génois, et possède des droits sur de vastes terres concédées à son père, bien que beaucoup d'entre elles aient été usurpées, et que d'autres le soient encore aujourd'hui » (*Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, cit., série I, vol. II, p. 50).

97- V. *supra*, p. 156.

98- *Historia general de las Indias*, cit., p. 165.

99- V. *supra*, p. 170.

100- Nous avons une confirmation claire de cette évolution dans la façon dont est reçue la proposition de Marineo au sujet d'une présence romaine dans le Nouveau Monde : v. *supra*, p. 223, n. 72.

101- *Historia natural y moral*, cit., 1. I, chap. XI, p. 20.

102- *Historia General de los Hechos…*, cit., Decada Primera, 1. I, chap. I, tome II, p. 12.

103- Cf. Gregorio LÓPEZ MADERA, *Excelencias de la monarquía y Reyno de España,* Madrid, 1625, chap. IX, § V, f. 80 v.-82 r.

104- Cf. in *F[riderici] A[chillis], D[ucis] W[urtembergiae] consultationis de principatu inter provincias Europae, editio secunda, priori emaculatior et auctior : opera et studio Thomae Lansii*, [1re éd. 1613 (?)], Tübingen, 1620, l'« Oratio Georgi Friderici, Limpurgi baronis, S. R. I. pincernae haereditarii et semper-liberi, contra Hispaniam », qui consacre les pages 395-99 à une « de nov-antiqui inventione orbis disputatio » ; et la réponse sur le même sujet dans l'« Oratio Georgii Baronis Studenbergii, pro Hispania », pp. 435-437.

105- *Ibid.*, p. 395.

106- *Ibid.*, pp. 395-396. L'Atlantide est interprétée comme une passerelle submergée par laquelle put se faire le peuplement de l'Amérique.

107- *Ibid.*, pp. 397-398. L'identification d'Ophir au Pérou dans un discours ouvertement hostile à l'Espagne confirme les potentialités anti-ibériques de la théorie d'Arias Montano (v. *supra*, p. 139). En effet, la reconnaissance de la sagesse biblique, dissociée des théories bibliogéniques qui généralement l'accompagnent, dans la mesure où elle comporte une méconnaissance de la nouveauté du Nouveau Monde, produirait un effet négatif sur la question du droit de découverte revendiqué par les Espagnols, analogue à celui provoqué par la reconnaissance de la sagesse antique.

108- Cf. *op. cit.*, pp. 436-437.

109- *Ibid.*, p. 435.
110- Francisco SÁNCHEZ, *Quod nihil scitur liber* [1re éd. 1581], in *Tractatus Philosophici*, Rotterdam, 1649, pp. 78-79.
111- V. *infra*, p. 303, n. 207.
112- L'épisode est rapporté par Jacques-Auguste de THOU, *Historiarum sui temporis tomus sextus*, Londres, 1733 [1re éd. 1620], 1. CXXXII, § XIII, pp. 262-263.

CHAPITRE III

Un monde sans Adam : l'attentat hétérodoxe

1- Les Américains sont-ils des hommes ou des bêtes ?

Selon Lévi-Strauss, le Nouveau et l'Ancien Monde se présentaient, au temps de Colomb, comme « deux planètes opposées par des conditions si différentes que les premiers témoins ne purent croire qu'elles fussent également humaines ». « Pour mesurer le caractère absolu, total, intransigeant des dilemmes dans lesquels l'humanité du XVI[e] siècle se sentait enfermée », ajoute l'anthropologue français, il faut se rappeler que les Espagnols n'étaient « même pas sûrs que ce fussent [les Américains] des hommes, et non point des créatures diaboliques ou des animaux »[1]. La réalité d'un tel « choc » provoqué par la rencontre avec une « humanité autre » – comme on aime à dire aujourd'hui – peut-elle être historiquement vérifiée, ou s'agit-il plutôt de la projection sur le passé de catégories de la discipline anthropologique moderne ? L'appartenance des nouveaux peuples au genre humain constitua-t-elle vraiment un problème, au moment de la découverte ? La « différence » de ces peuples, leur « altérité » par rapport aux modèles de la culture européenne, provoqua-t-elle réellement un tel vertige intellectuel ?

L'interprétation de Lévi-Strauss, chère aux anthropologues et aux relativistes actuels, semble à première vue confirmée par une affirmation que l'on trouve dès le XVII[e] siècle dans des œuvres d'auteurs protestants allemands : « pendant les premières années [après la découverte] on disputa en Espagne autour d'une question aussi sotte que ridicule, à savoir si les Américains descendaient d'Adam ou bien s'ils constituaient une troisième espèce intermédiaire entre les singes et les hommes[2] ». Cette affirmation, insérée dans le cadre d'une réfutation des théories polygéniques et tendant déjà à attribuer aux Espagnols cette conception impie, fut reprise de différentes façons au XVIII[e] siècle[3] et traîne encore aujourd'hui comme un lieu commun historiographique qui a la vie dure[4].

Une critique historique plus attentive démontre que l'appartenance des Américains au genre humain – c'est-à-dire à la descendance d'Adam – ne fut remise en question par aucun auteur espagnol du début du XVI[e] siècle. Il est vrai que l'on parla de la « bestialité » des Américains, mais ce terme ne signifiait pas leur appartenance à une espèce zoologique différente, comme le prétend (de manière polémique) le témoignage allemand cité. Pas plus qu'il ne reflétait une erreur de jugement – comme aimeraient à le penser les anthropologues

modernes – due au trouble intellectuel provoqué par l'« altérité » de leur comportement.

Qui parla donc de la « bestialité » des Américains, et en quels termes ?

Las Casas nous informe que, dans les premières années du siècle, certains hauts personnages d'Hispaniola qui « gardaient en état de servage de nombreux *indios* et en avaient tué une grande quantité, poussés par l'avarice et l'intérêt », avaient été envoyés à la cour afin d'obtenir que « le roi leur donnât les *indios* en concession perpétuelle ». Ce furent ceux-ci, selon le dominicain, qui « les premiers [...] diffamèrent les *indios* auprès de la Cour en disant qu'ils ne savaient pas se tenir, qu'ils avaient besoin de tuteurs, et cette méchanceté alla croissant [...] jusqu'à dire qu'ils n'étaient pas capables de la foi (ce qui est une hérésie de taille) et à les considérer pareils aux bêtes[5] ». L'émergence de cette conception chez les premiers *conquistadores* est encore confirmée, d'après le témoignage du même Las Casas, par un prêche prononcé à Saint-Domingue lors du quatrième dimanche de l'Avent, en 1511, par le frère Antonio de Montesinos. S'adressant aux colons et leur reprochant les mauvais traitements infligés aux *indios*, le frère aurait dit : « Ne sont-ils pas des hommes ? N'ont-ils pas des âmes rationnelles ? N'êtes-vous pas obligés de les aimer comme vous-mêmes ?[6] ».

Les positions des colons trouvaient entre-temps une défense et une réélaboration « savante » grâce au « licenciado » Gregorio[7], membre de ce jury consultatif dont les travaux devaient déboucher sur les Lois de Burgos. En défendant devant le roi la légitimité de l'*encomienda*[8], le « licenciado » Gregorio rappelle que même saint Thomas avait distingué deux formes de domination, une « réelle », consistant à « gouverner des hommes libres et des sujets en vue de leur bien et de leur intérêt », l'autre « despotique », « comme dans le rapport entre seigneur et serf ». Cette deuxième forme – ajoute le juriste en rappelant la théorie aristotélicienne sur le servage naturel – « est juste quand elle s'applique à ceux qui par nature sont des serfs et des barbares, à ceux qui manquent de jugement et de capacité de compréhension, comme ces *indios* qui, de l'avis général, sont pareils à des *animaux parlants*[9] ». Mais l'incapacité rationnelle n'est pas la seule caractéristique des *indios* : ils sont aussi, selon Gregorio, « très vicieux et de mauvaises mœurs, paresseux et sans aucune inclination pour la vertu et la bonté[10] ». Ces vices exigent une punition, et en premier lieu leur idolâtrie. Car s'il est vrai que « le pape ni un autre seigneur ne peuvent punir les infidèles en raison de leur infidélité », il est vrai aussi que « ceux qui commettent des péchés contre nature peuvent être punis afin qu'ils reviennent à la loi naturelle [...] ; et comme l'idolâtrie est contraire à la raison et à la loi naturelle, ils peuvent être punis et châtiés précisément à cause d'elle[11] ». Le servage de l'*encomienda* est donc l'instrument de la punition des *indios* et un « moyen bien plus utile [que la liberté] pour recevoir la foi et persévérer en elle[12] ».

Ce dernier aspect – qui revendique pour l'*encomendero* le soin spirituel de l'*indio* sous la forme de la punition – conduit les porte-parole des *conquistadores* à préciser, quelques années plus tard, le sens de la « bestialité » des *indios*. Herrera

rapporte qu'en 1517, au cours d'une enquête commandée par la couronne pour établir la légitimité de l'*encomienda*[13], les hiéronymites rencontrèrent dans les colonies « beaucoup de religieux qui pensaient que ceux-ci [les *indios*] n'étaient pas des hommes naturels et qu'ils n'avaient aucune aptitude à recevoir le Sacrement de l'Autel ni aucun bienfait de notre religion ». Prenant en compte cette opinion, mais l'atténuant par leur « Catholique Pitié », les moines de l'ordre de saint Jérôme durent donc reconnaître que l'*encomienda* des *indios* était le moyen le plus approprié « pour les reconduire à la Foi[14] ». La sentence des hiéronymites déclencha toutefois une réaction véhémente des dominicains, et au fur et à mesure que se renforçait la position des missionnaires et que grandissait leur influence auprès de la Cour, la thèse de la « bestialité » des *indios* devait renforcer aussi son contenu anti-missionnaire.

Cette thématique connut un développement important, dans les années 1530, parmi les *conquistadores* de la Nouvelle-Espagne. Un chroniqueur de la fin du XVI[e] siècle relate que dans le royaume mexicain, à cette époque, « il y eut des gens non dépourvus de culture qui mirent en doute que les *indios* fussent vraiment des hommes, de même nature que nous : et certains affirmèrent qu'ils ne l'étaient pas et qu'ils étaient donc inaptes à recevoir les Saints Sacrements de l'Église[15] ». Parmi les défenseurs de cette position, s'était illustré un dominicain, Domingo de Betanzos. Dans une missive au roi du 15 mai 1533, le président de l'*Audencia* mexicaine, Ramírez de Fuenleal, rapportait que Betanzos avait soutenu dans cette assemblée « que les habitants de ces terres n'avaient aucune aptitude pour les choses de la foi », et proclamé son accord avec ceux qui « considèrent ceux-ci [les *indios*] comme des bêtes puisqu'ils manquent non seulement d'aptitudes morales, mais aussi d'aptitudes spéculatives » : et par ces arguments – précisait le fonctionnaire à son monarque – « il avait gravement offensé Dieu et Votre Majesté[16] ».

L'année suivante, Betanzos faisait parvenir au Conseil des Indes un mémoire qui, selon ce que déclarera le moine lui-même dans son testament, traitait des « défauts [des *indios*], affirmant qu'ils étaient des bêtes et des pécheurs et que Dieu avait émis sa sentence à leur égard, et qu'ils mourraient tous[17] ».

Plus encore que les autorités civiles, les opinions de Betanzos alarmèrent les autorités ecclésiastiques. Le premier évêque de Tlaxcala, Julián Garcés, écrivait en 1536 au pape Paul III pour dénoncer comme une « fausse doctrine », comme une « voix qui est en réalité celle de Satan, craignant que son culte et sa gloire ne soient détruits », la « voix qui sort de la gorge avide des chrétiens, dont la cupidité est telle que, pour pouvoir la rassasier, ils soutiennent opiniâtrement que des créatures faites à l'image de Dieu sont des bêtes et des juments, à seule fin que ceux qui les ont en charge ne se préoccupent pas de les délivrer des mains rageuses de leur cupidité, mais permettent au contraire qu'elles soient utilisées à leur service, selon leur bon vouloir[18] ». Cette dénonciation, qui mettait en lumière les intentions réelles des partisans de la « bestialité » des *indios*, mettait en cause aussi la responsabilité de la couronne espagnole, qui, abandonnant les

indios à l'exploitation privée des *encomenderos*, avait failli à la tâche missionnaire que la donation papale de 1493 lui avait confiée[19]. Cette question devait inciter Paul III à intervenir, afin de conquérir pour l'Église une nouvelle autonomie missionnaire et un plus grand pouvoir sur le Nouveau Monde. Ainsi s'expliquent les trois bulles au sujet de l'Amérique émises par Paul III au cours du mois de juin 1537[20].

Dans la plus longue de ces bulles, la *Sublimis Deus*, le pape rappelle que le Christ, en ordonnant aux « prédicateurs » d'aller porter l'Évangile à tous les peuples, voulait dire « à tous sans exception, car tous sont capables de recevoir la doctrine de la foi ». C'est donc « l'ennemi de l'humanité » qui, dans l'intention de « faire obstacle à la parole de Dieu qui doit sauver le monde », a « inspiré ses suppôts, lesquels, pour lui plaire, n'ont pas hésité à soutenir que les Indiens occidentaux et méridionaux [...] devaient être traités comme des bêtes brutes [*muta animalia*], créées pour notre service, prétendant qu'ils sont incapables de recevoir la foi catholique ». Mais si « les *indios* sont de vrais hommes [...] non seulement capables de comprendre la foi catholique, mais aussi [...] désireux de la recevoir » – conclut la bulle papale – il s'ensuit, d'une part, qu'« il ne faut pas les réduire en esclavage », et, de l'autre, qu'« ils doivent être convertis à la foi du Christ par la prédication de la parole de Dieu et l'exemple d'une bonne vie[21] ».

En insistant sur l'humanité des *indios*, Paul III réaffirmait donc, contre les prétentions des *conquistadores*, la fonction missionnaire irremplaçable de l'Église. Et cela ne pouvait manquer d'apparaître à Charles Quint – qui avait pourtant intérêt, pour sa part, à limiter le pouvoir des *encomenderos* – comme une prévarication de ses pouvoirs, de sorte que l'empereur obligea le pape à émettre un autre bref le 19 juin 1538, par lequel il révoquait « tous les autres émis précédemment, au préjudice de l'Empereur Charles Quint en tant que roi d'Espagne et du bon gouvernement des Indes[22] ».

Le simple rappel de ces phases de la polémique fait apparaître une donnée importante : l'opinion que les *indios* sont des bêtes s'affirme moins comme une expression directe de la pensée des *conquistadores* que comme une attitude que leurs adversaires leur reprochent, sur la base de leur comportement effectif plutôt que d'une théorisation explicite (le pape lui-même attribue aux *conquistadores* l'opinion que les *indios* doivent être *traités comme* des bêtes brutes). Il est donc possible que la croyance en la bestialité de l'*indio* ait été attribuée aux *conquistadores* de manière outrancière et quasi caricaturale, pour que cette opinion apparût, devant la conscience générale, manifestement infondée et impie. Ce qui est certain, c'est qu'aucun des témoignages directs (ni, en définitive, indirectes) ne permet de présenter l'opinion sur la bestialité de l'*indio* comme une théorie sur leur appartenance à une espèce zoologique différente. Non seulement la bestialité n'exclut pas leur descendance d'Adam, mais au contraire elle l'implique. Un auteur tel qu'Oviedo, qui souligne à plusieurs reprises la bestialité des *indios*[23] – et donc la nécessité de l'*encomienda* – éprouve le besoin de préciser (peut-être pour éviter le risque d'impiété) que « ces gens des Indes, bien qu'étant doués de

raison et de la même lignée que les huit personnes de la sainte arche et de la compagnie de Noé, étaient devenus désormais irrationnels et bestiaux à cause de leurs pratiques idolâtres, des sacrifices et cérémonies infernales[24] ». Mais plus encore que ces déclarations explicites, ce qui fait ressortir l'intime connexion de la « bestialité de l'*indio* » avec une conception monogénique de type biblique, c'est l'analyse des diverses acceptions attribuées au concept de « bestialité ». Des témoignages évoqués jusqu'ici, il apparaît qu'une première signification (bien que la dernière d'un point de vue chronologique) de l'accusation de bestialité lancée contre l'*indio,* concerne son incapacité intellectuelle et morale d'accueillir la prédication évangélique. Il s'agit là d'un argument, comme on l'a vu, contre la figure du missionnaire, mais qui n'implique nullement une vision purement *zoologique* des *indios*, puisque même Betanzos affirmait que ces derniers étaient des *bêtes* et des *pécheurs* : la bestialité n'est donc pas une donnée naturelle et originelle, mais, comme l'explique Oviedo, le fruit du péché. Cette acception du terme en vient ainsi à se fondre avec une autre, selon laquelle la bestialité consiste en la *transgression des lois de nature*, et, en tant que telle, est digne de *punition*[25]. Dans ce cas également, l'*indio* bestial est le sujet d'une condamnation morale : il est donc exclu qu'il puisse être conçu comme une créature purement animale. Les animaux ne pèchent pas.

Il existe toutefois une troisième acception du terme, qui fait référence à la conception aristotélicienne de l'esclavage naturel[26], laquelle semble suggérer la possibilité de concevoir la « bestialité » – entendue comme incapacité politique et rationnelle – en tant que caractéristique originaire et naturelle, et non comme un fruit de la corruption ou du péché, acception qui semble donc entrer en contradiction avec le monogénisme biblique. Nul hasard si le « licenciado » Gregorio, se référant justement à la conception aristotélicienne, donne des *indios* la définition la plus nettement *zoologique*, celle d'« animaux parlants ». Si le juriste-théologien s'était limité à cela, on pourrait considérer qu'il est pour ainsi dire le premier à concevoir les *indios* comme une nouvelle espèce animale. Mais il affirme aussitôt que les *indios* sont vicieux, pécheurs, etc., et par là même les « animaux parlants » ont recouvré une physionomie humaine, bien que dépravée.

Gregorio n'est pas du tout un cas isolé. Dans les milieux espagnols, le schéma aristotélicien sera utilisé à plusieurs reprises pour justifier l'esclavage des *indios*, et, permettant de leur attribuer une nature *bestiale*, il conduira parfois à effleurer l'idée d'une *origine* purement animale. Mais jamais, dans le milieu espagnol, on n'arrive à une conception de ce type, qui exclut ouvertement l'ascendance adamique des Américains, et ce, parce que la position aristotélicienne ne se présente jamais sous sa forme pure, sans subir une correction décisive dans le sens biblico-chrétien.

L'exemple le plus éclairant des virtualités polygéniques du schéma aristotélicien, et en même temps de leur éclosion manquée en Espagne, est donné par Juan Ginés de Sepúlveda dans le *Democrates Secundus*[27]. Cet humaniste raffiné, formé à l'école bolognaise de Pomponazzi, voit dans la théorie aristotélicienne

sur l'esclavage naturel le principal argument justificatif de la conquête espagnole. C'est une loi de nature, mise en lumière par Aristote – explique Sepúlveda –, que « les hommes supérieurs et les plus parfaits [exercent leur domination] sur les inférieurs et les plus imparfaits ». Loi qui s'affirme dans les rapports entre les diverses espèces animales, tout comme entre les différentes classes d'hommes. Il y a en effet un genre (*genus*) d'« hommes seigneurs par nature », et un autre d'« hommes esclaves par nature » : « car ceux qui excellent par prudence et talent, plutôt que par la force physique, sont seigneurs par nature, tandis que ceux qui sont peu doués d'intellect et les idiots, mais dotés de la force physique pour accomplir les tâches nécessaires, sont des esclaves par nature, pour qui non seulement il est juste, mais aussi utile de servir ceux qui par nature sont seigneurs[28] ». Cette définition d'Aristote reflète parfaitement, selon Sepúlveda, la différence de *nature* existant entre les Espagnols et les *indios*. S'il est indubitable que les premiers sont, plus que tout autre peuple européen, des seigneurs par nature[29], il est encore moins douteux que les *indios* sont esclaves par nature. Les Américains sont des « homuncules [*humunculi*] en qui on peut retrouver difficilement quelque trace d'humanité, et qui non seulement sont tout à fait dépourvus de culture, mais ne connaissent même pas l'usage des lettres et ne conservent aucun document de leur histoire [...], n'ont pas de lois écrites, mais seulement des institutions et des coutumes barbares ». Les *indios* sont « si couards et craintifs qu'ils supportent à grand-peine la présence hostile des nôtres, et ils sont souvent dispersés par milliers et s'enfuient comme des femmelettes, mis en déroute par un nombre exigu d'Espagnols qui n'atteint pas la centaine[30] ». La victoire de Cortés sur les Mexicains « est une preuve on ne peut plus décisive et convaincante de ce que certains hommes sont supérieurs à d'autres par intelligence, habileté, force d'âme et vertu, et que les seconds sont esclaves par nature ». Et « le fait que certains d'entre eux paraissent avoir de l'intelligence à cause de quelques œuvres de construction » n'est pas en contradiction avec l'esclavage naturel des Américains : en effet, les réalisations architecturales des Mexicains ne sont pas, selon Sepúlveda, « la preuve d'un savoir-faire plus humain, puisque nous voyons que de petits animaux, tels que les abeilles et les araignées, construisent des œuvres que nulle activité humaine ne saurait imiter ». Ce n'est pas davantage une preuve d'« industrie et de civilisation » que d'avoir « des cités édifiées rationnellement », d'élire leurs rois et de « pratiquer le commerce[31] » : leurs « institutions publiques », observe Sepúlveda, « sont pour la plupart serviles et barbares » ; et le fait « qu'ils aient des maisons, des modes rationnels de vie en commun et des commerces auxquels contraint la nécessité naturelle, prouve-t-il autre chose, sauf qu'il ne s'agit pas d'ours ou de singes tout à fait dépourvus de raison ?[32] ».

Cette image des *indios*, élaborée par Sepúlveda à partir de la théorie aristotélicienne sur l'esclavage naturel, pourrait sans doute faire penser que l'humaniste espagnol considérait les *humunculi* américains comme un genre intermédiaire entre le singe et l'homme, une race inférieure séparée des races véritablement « humaines » par une différence naturelle, originaire, ineffaçable[33]. Pourtant, si

l'on prend l'œuvre de Sepúlveda dans son ensemble, sans extrapolations arbitraires, on doit admettre qu'il n'en est pas ainsi. Sepúlveda considère les *indios* non seulement comme des créatures naturellement inférieures, mais aussi comme des hommes moralement et religieusement dépravés. Il s'agit d'« hommes s'abandonnant à toutes sortes d'intempérances et d'infamies libidineuses, dont beaucoup se nourrissaient de chair humaine[34] » ; des gens qui pratiquent une « religion impie » et qui, « vénérant le démon comme un dieu, n'ont rien trouvé de mieux, pour l'apaiser, que de lui offrir en sacrifice des cœurs humains[35] » ; des peuples qui parfois manquent « de toute religion et n'ont pas la moindre connaissance de Dieu », arrivant à « vivre comme des bêtes » ; des hommes qui « vénèrent comme dieu leur ventre et les parties les plus obscènes du corps, tiennent les plaisirs charnels pour des vertus religieuses, et gardent les yeux toujours tournés vers la terre comme s'ils n'avaient jamais vu le ciel[36] ».

À cette image de la *bestialité* de l'*indio* entendue au sens *moral* – comme transgression de la loi naturelle et divine – correspondent point par point les autres arguments que Sepúlveda ajoute à l'argument aristotélicien pour justifier la conquête des Indes : bannir les crimes contre nature du cannibalisme et des sacrifices humains[37], empêcher que d'autres victimes innocentes ne soient immolées au démon[38], permettre, grâce à la conquête militaire, et sous la vigilance constante des armes, la propagation de la doctrine évangélique[39]. La légitimité de la conquête, partant, ne dérive pas uniquement du respect d'un rapport naturel entre l'esclave et le seigneur *par nature*, mais elle a une finalité qui transcende, et en partie corrige, ce rapport : « la pacification des barbares et leur acheminement vers un genre de vie plus humain, ainsi que l'acceptation de notre sainte religion[40] ». La réalisation de cette fin provoque une mutation radicale dans cette même *nature bestiale de l'indio* qui constituait le premier fondement naturel de sa soumission. « À présent, déclare Sepúlveda, après avoir reçu, grâce à notre domination, nos lettres, nos lois et notre morale, et s'être imprégnés de la religion chrétienne, ceux – et ils sont nombreux – qui se sont montrés dociles envers leurs maîtres et les prêtres que nous leur avons procurés, sont aujourd'hui aussi éloignés de leur condition primitive que le sont les gens civilisés des barbares, les voyants des aveugles, les hommes doux des agressifs, les pieux des impies, et, pour le dire d'un mot, presque autant que le sont *les hommes des bêtes*[41] ».

Les *humunculi* américains peuvent donc devenir des hommes. Ce qui semblait, d'après le schéma aristotélicien, une espèce sous-humaine, s'avère, à la lumière de la conception chrétienne du péché, une dégradation de l'espèce humaine, susceptible d'être redressée, mais seulement *manu militari*. Pourquoi Sepúlveda modifie-t-il la conception aristotélicienne de façon à s'interdire la possibilité de concevoir les *indios* comme une nouvelle espèce zoologique ? Pour répondre à cette question, il nous faut identifier les objectifs réels que se propose l'humaniste espagnol dans son traité. Composé après 1542 sur la demande de Cortés[42], resté manuscrit à cause de l'opposition des théologiens de Salamanque et d'Alcala, condamné enfin à être détruit, même dans sa forme manuscrite, par

une cédule royale[43], le *Democrates Secundus* se présente comme une tentative de justification de l'*encomienda*[44] après que celle-ci fut déclarée hors-la-loi par les *Nuevas Leyes*. Il est vrai que, peu de temps après, elle fut de nouveau autorisée, à la suite de la rébellion ouverte des colons, mais cette autorisation n'impliquait pas, de la part de la couronne, une révision du jugement fortement critique qu'elle portait sur cette institution que les *conquistadores* cherchaient à perpétuer.

C'est la nature composite de l'*encomienda*, justement, qui empêche Sepúlveda d'utiliser intégralement et uniquement le schéma aristotélicien. D'un côté, l'*encomienda* était une forme d'exploitation permettant d'utiliser le travail forcé des indigènes au profit exclusif du *conquistador*. De ce point de vue, ce n'était rien d'autre qu'un rapport de fait qui reposait sur la capacité d'un soldat à contraindre à l'obéissance ses subordonnés. La théorie aristotélicienne eût suffit largement à justifier ce rapport en le présentant comme *naturel*. Mais cette théorie devait subir une première modification du fait que l'*encomienda* ne pouvait se présenter comme un esclavage, étant donné l'exigence de la couronne de maintenir, au moins formellement, son pouvoir souverain sur les *indios*. Sepúlveda, après avoir subrepticement corrigé le terme d'Aristote *esclavage* par *servitude*, et avoir condamné – à vrai dire, sans fournir d'arguments convaincants – l'esclavage des *indios*[45], utilise le schéma aristotélicien pour démontrer que la domination privée des *conquistadores* sur les *indios* n'était pas en contradiction avec leur statut de sujets de la couronne. Il serait en effet absurde – affirme Sepúlveda, critiquant implicitement les orientations des *Leyes Nuevas*[46] – d'accorder aux Indiens les mêmes droits qu'aux Espagnols, « car rien n'est plus contraire à ce qu'on appelle justice distributive que de donner des droits égaux à des personnes inégales ». Chacun doit être gouverné conformément à sa nature : « aux hommes honnêtes, humains et intelligents convient un pouvoir civil, qui est adapté aux personnes libres », tandis qu'« aux barbares et à ceux qui sont doués de peu de discernement et d'humanité convient plutôt la domination d'un maître [*herilis*][47] ». Et comme un bon père de famille exerce son pouvoir sur ses enfants et sur les « serviteurs de condition libre » en suivant des critères différents, de même le roi d'Espagne doit reconnaître qu'« une différence similaire doit exister entre le gouvernement qui s'applique aux Espagnols et celui qui s'applique à ces barbares selon la loi naturelle, car aux uns convient le pouvoir royal, aux autres le pouvoir d'un maître[48] ».

Il apparaît clairement, en conséquence, que le fait de souligner la nature bestiale des *indios* à partir du schéma d'Aristote, sert à Sepúlveda pour justifier comme naturel le rapport d'exploitation privée de l'*indio* par l'*encomendero* et écarter les prétentions royales d'une domination directe sur les indigènes. Certes, cet argument pouvait séduire les colons, mais il ne pouvait satisfaire la couronne puisque, grâce à lui, le pouvoir de l'*encomendero* procédait de la nature même de l'*indio* et non des droits de la couronne. Pour convaincre la couronne de la légitimité de l'*encomienda*, il fallait aussi respecter le caractère féodal de cette institution, procédant d'un système hiérarchique rigide d'investitures. Si le pouvoir

du roi d'Espagne sur le Nouveau Monde dérivait du mandat papal par lequel il avait été chargé de la conversion des *indios* (droit de patronat)[49], le pouvoir de l'*encomendero* devait être considéré comme une investiture donnée par le roi à un sujet méritant pour mener à terme ce mandat[50]. En ce sens la domination de l'*encomendero* devait apparaître non seulement comme un rapport *naturel*, mais encore ayant pour *fin* l'amendement, par la punition, du subordonné, et au bout du compte, son rachat humain et religieux. Corrélativement, l'*indio* devait être présenté comme une créature naturellement inférieure, mais aussi capable, potentiellement, d'accéder à notre nature. D'où la nécessité d'adjoindre à l'image aristotélicienne de l'*humunculus,* l'image chrétienne de l'homme devenu bête par dépravation, impliquant nécessairement, à la différence de la première, la reconnaissance de l'unité du genre humain. En effet, « tous les hommes étant liés par une certaine proximité et parenté », le rôle de l'*encomendero* en tant que propagateur de la foi ne peut se concevoir qu'à l'instar de ces « obligations auxquelles les hommes sont tenus vis-à-vis des autres hommes par le fait même qu'ils sont hommes[51] ».

Le développement et la définition logique que prend chez Sepúlveda la théorie sur la bestialité de l'*indio* permet donc de confirmer et de préciser sa signification historique, telle qu'elle se dégageait déjà avec assez de clarté des témoignages précédemment décrits. L'idée que l'*indio* puisse être une bête ou une espèce zoologique sous-humaine, ou en tout cas qu'on puisse le traiter comme tel, surgit dans l'Amérique espagnole du milieu des *conquistadores*, uniquement préoccupés de tirer le profit maximum de l'exploitation forcée de la main-d'œuvre indigène. Ce n'est pas un hasard si tous les opposants à ces derniers, de Las Casas à Paul III, identifient dans la « cupidité » le mobile qui les pousse à proclamer la bestialité des *indios*[52]. Et il n'est pas étrange que cette recherche du profit, devant passer par des formes de contrainte à l'égard des indigènes pour se réaliser, trouve dans l'idéologie esclavagiste d'Aristote son expression culturelle propre. C'est sous sa forme aristotélicienne que la théorie sur la bestialité de l'*indio* assume son aspect le plus radical, révélant ses potentialités polygéniques et parvenant parfois à laisser entrevoir une première formulation de la théorie de la race. Mais dans la mesure où l'esclavagisme ne réussit pas à s'imposer, à cause de la résistance féodale, comme rapport dominant dans le processus d'accumulation du capital de la part des *conquistadores*, l'idéologie en question ne pourra pas non plus développer pleinement ses potentialités polygéniques[53].

En effet, ce n'est pas pour défendre l'esclavage mais l'*encomienda* que cette théorie a été élaborée[54]. Et l'*encomienda*, bien qu'elle fût un rapport d'exploitation visant à satisfaire au désir de profit des *conquistadores*, maintenait néanmoins – conformément aux exigences minimales de la couronne – une forme féodale. Si donc, d'un côté, la théorie de la bestialité des *indios* manifeste toutes ses potentialités naturalistes et polygéniques comme justification d'un *rapport d'exploitation visant le profit*, de l'autre, la *forme féodale* de ce rapport empêche le développement de ces potentialités, reconduisant le concept de bestialité dans le

cadre du monogénisme biblique, présupposé indispensable de l'idéologie féodale.

La dispute sur l'humanité de l'*indio* qui se développe en Espagne au cours des premières décennies du XVI[e] siècle ne peut être vue, par conséquent, comme une confrontation abstraite entre conception chrétienne et conception païenne de l'homme, puisque les deux positions restent, en définitive, à l'intérieur de l'idéologie chrétienne[55]. Si les *conquistadores* ne vont pas jusqu'à soutenir l'animalité radicale des *indios*, leurs adversaires ne sont pas davantage disposés à leur reconnaître une condition humaine accomplie. Même Acosta, qui déclare pourtant vouloir « détruire la fausse opinion qu'on se fait d'eux communément, qu'ils soient des brutes et des êtres bestiaux dépourvus de jugement[56] », finit par admettre, devant la façon de vivre « bestiale » de certains *indios*, qu'« il est nécessaire de leur apprendre d'abord à être des hommes, et ensuite à être des chrétiens[57] », énonçant ainsi le principe qui sera à la base des *reducciones* jésuites[58]. La différence entre la « bestialité » dont parlent les jésuites et celle dont parlent les *conquistadores,* réside uniquement dans la question de déterminer qui, du soldat, du fonctionnaire de l'État ou du missionnaire, doit se charger de la récupération humaine de l'*indio*. Mais toutes ces conceptions de la « bestialité » se situent dans la perspective du monogénisme biblique, car elles doivent toutes se donner une justification idéologique qui soit en adéquation avec le système féodal. La possibilité de s'écarter du monogénisme biblique en proposant une image exclusivement naturaliste des conditions de l'*indio* est proportionnelle à la possibilité historique d'instaurer avec les peuples coloniaux un rapport qui ait sciemment pour seul mobile et seule fin le profit économique[59]. Les *conquistadores,* ces « chevaliers de l'accumulation primitive », tentèrent d'instaurer un tel rapport, et leur conception plus radicale, bien que prudemment formulée, de l'« animalité » de l'*indio* est l'expression de cette tentative. Conception qui, tout en justifiant la recherche du profit sur la base d'un naturalisme intégral, tendait aussi, par son polygénisme latent, à se dégager de l'idéologie féodale qui opposait à cette recherche des obstacles de nature extra-économique. La défaite, en Espagne, de cette conception paléo-raciste n'est pas due au triomphe d'un esprit plus « humanitaire[60] », mais à la coercition de l'État absolu féodal sur ces forces – les *conquistadores* – qui avaient contribué de façon déterminante au processus d'accumulation du capital[61], quoique sous des formes violentes qui sont d'ailleurs un caractère spécifique de ce processus[62]. L'imposition de liens féodaux oblige les *conquistadores,* d'une part, à atténuer les tendances naturalistes de la conception animale de l'*indio* par des concessions ouvertes au monogénisme chrétien, mais, de l'autre, elles les incite à rechercher, après les années 1540, une justification idéologique des positions conquises dans des théories génétiques de type biblique qui, en dépit de leur forme monogénique, ne présentent certainement pas une image plus bienveillante des *indios*[63]. Néanmoins, le polygénisme latent qui couvait dans le milieu des *conquistadores*[64] ne se perdra pas. Il trouve un développement dès le XVI[e] siècle dans ces milieux renaissants qui sont le creuset de l'idéologie anti-féodale de la bourgeoisie naissante. Même si, pour revêtir l'aspect défi-

nitif d'une théorie « scientifique » des races, il devra attendre que cette même bourgeoisie, dans son essor, parvienne à faire du système esclavagiste dans les colonies la prémisse essentielle de sa réussite économique[65].

2- Paracelse : de la « bestialité » au polygénisme

Les auteurs allemands du XVII[e] siècle que nous avons rappelés précédemment comme étant ceux qui, les premiers, attribuent aux *conquistadores* l'idée que les Américains puissent constituer une « espèce intermédiaire » entre la descendance d'Adam et les singes, commettent cette exagération historique dans le but évident de ne pas attribuer au seul Paracelse, allemand et d'une certaine façon lié à la Réforme, la responsabilité première d'une conception polygénique impie[66]. Mais, s'il est exagéré – comme on l'a vu – d'attribuer aux Espagnols cette solution polygénique explicite du problème des origines des Américains que Paracelse formulera le premier intégralement[67], le rapport qui s'établit entre la théorie polygénique de celui-ci et l'insistance des *conquistadores* sur la bestialité des *indios* n'est pas une intuition privée de toute validité historique. Paracelse accueille indubitablement l'écho des accusations adressées aux *indios* par les *conquistadores*, et il perçoit à coup sûr la force subversive potentielle qu'une doctrine sur l'animalité de l'*indio* peut développer à l'égard de l'idéologie féodale en général, et de la construction espagnole et catholique en particulier. C'est précisément cet aspect qui induit Paracelse à profiter des affirmations des *conquistadores* sur l'animalité des *indios* pour les transformer en une véritable théorie polygénique.

On a dit que la doctrine sur la bestialité des *indios* élaborée par les *conquistadores*, du fait justement qu'elle était l'expression d'un rapport contradictoire – un rapport qui n'était plus féodal et qui pourtant devait s'exprimer dans une forme féodale –, présentait, au niveau théorique, une contradiction intrinsèque car, d'un côté, elle tendait à attribuer aux Américains une nature non humaine, mais de l'autre, elle ne renonçait pas à proclamer – explicitement ou implicitement – leur provenance d'Adam. Cette position était ouvertement en contradiction avec l'alternative où saint Augustin avait enfermé la possibilité d'une explication orthodoxe de la présence de créatures à l'aspect humain dans les îles lointaines : celles-ci – avait dit l'auteur du *De Civitate Dei* – « ou [...] ne sont pas des hommes, ou si elles en sont, elles descendent d'Adam[68] ». Comment était-il possible alors de soutenir que les *indios* étaient des bêtes, mais en même temps qu'ils descendaient d'Adam ? C'est précisément à partir de cette contradiction que Paracelse reformule l'alternative augustinienne à la lumière des affirmations des *conquistadores*, en éliminant, certes, ladite contradiction, mais de manière à faire émerger *malgré tout* une solution polygénique.

Dès 1520, dans le *Liber de generatione*[69], parlant « *de generatione hominum* », Paracelse aborde le problème de l'origine des hommes « sauvages » (*feri et agrestes*) en utilisant à sa façon l'alternative augustinienne. D'un côté en effet, il

envisage la possibilité que « les hommes sauvages soient privés de raison comme les bêtes » ; dans ce cas, restant fidèle à saint Augustin – et contrairement à ce qu'affirmaient les *conquistadores* – il faut admettre « qu'ils sont nés d'un ancêtre particulier : c'est-à-dire qu'ils ne descendraient pas des hommes ». L'autre possibilité est que les « sauvages » aient une âme (*aeternum*) et de ce fait doivent être considérés comme des hommes. Mais dans ce cas, faut-il admettre, comme le voulait Augustin, leur provenance d'Adam ? Comment expliquer alors cette différence radicale qui avait amené les *conquistadores* à définir les *indios* comme des « bêtes » Le texte du *De Civitate Dei* précise nettement qu'« aucun fidèle ne pourrait douter » que quiconque naît homme, « c'est-à-dire animal rationnel mortel », ne tire son origine « de cet unique modèle originaire » qui est Adam, « si inhabituelle que soit la forme ou la couleur de son corps[70] ». Mais Paracelse observe – sans rapporter, bien sûr, l'affirmation du Père de l'Église – que du fait que les sauvages ont une âme on peut légitimement conclure qu'eux aussi procèdent « d'un seul Dieu, qui insuffle en chacun l'âme », mais pas « que tous les hommes descendent d'un seul premier géniteur ». L'âme des hommes est la même, mais la forme en est incontestablement différente, et Dieu « n'a pas permis que des formes si variées et des hommes si différents naquissent d'un seul premier géniteur » : il faut donc en conclure qu'« avec une admirable variété, il les a faits différents dès l'origine ». Ce n'est qu'en supposant une pluralité d'archétypes qu'il est possible, selon Paracelse (attaché, évidemment, au postulat aristotélicien de la fixité des espèces), de donner une explication *naturelle* de la *diversité* des formes humaines, du moment que Dieu « n'a pas ordonné quelque chose de monstrueux et d'inhumain, hors de la nature ».

La position polygénique du *Liber de generatione* – où les « sauvages » ne sont pas encore explicitement identifiés aux Américains, bien que l'allusion soit évidente – informe de manière cohérente toutes les pages des œuvres suivantes de Paracelse où le problème des origines des Américains est abordé explicitement. Toutes les hypothèses exposées dans l'œuvre de 1520 – que les Américains aient ou non une âme – trouvent alors leur développement : mais c'est sans aucun doute la première qui semble fasciner le plus l'esprit naturaliste du médecin suisse.

Ce n'est probablement pas un hasard si Paracelse reprend le discours sur la nature et l'origine des Américains dans deux œuvres de 1537-1538[71], c'est-à-dire immédiatement après l'émission de la bulle *Inter coetera* où Paul III, excluant que les *indios* pussent être considérés *muta animalia*, réaffirmait la mission évangélisatrice de l'Église à leur égard, en la déduisant de leur commune origine adamique. Bien qu'il reste à démontrer que Paracelse connaissait la bulle de Paul III, son élaboration semble une réfutation systématique des présupposés de l'argumentation papale. Certainement, admet Paracelse, « nous descendons tous d'Adam, et nous sommes les créatures, appelées hommes, dont le père fut façonné par Dieu directement de ses mains, sans l'intermédiaire des astres[72] ». Telle est la véritable création de l'homme, à qui Dieu, le plaçant dans l'Eden, voulut donner une âme afin qu'il vécût intelligemment, avec ses descendants, *secundum fir-*

mamentum et elementa. Mais « à ce point », ajoute Paracelse, « je ne peux manquer de me rappeler ceux qui ont été trouvés dans les îles lointaines, et qui, aujourd'hui, restent encore là cachés et sont découverts[73] ». Non seulement « il est impossible de prouver que les hommes qui habitent des pays inconnus descendent d'Adam[74] », mais – ajoute Paracelse, en produisant le premier ces arguments sur la difficulté du trajet et sur l'ignorance du Nouveau Monde de la part des Anciens, qui allaient devenir l'apanage des argumentations libertines et l'écueil de la conception monogénique[75] –, « personne ne pourra croire facilement qu'ils sont de la postérité d'Adam, parce que les fils d'Adam n'auraient pas pu se rendre dans des îles inconnues[76] ». Il faut donc admettre que « les fils d'Adam n'occupèrent pas toute la terre[77] ». Toutefois, les récentes découvertes démontrent que « Dieu ne voulut rien laisser vide, mais avec une sagesse admirable remplit les terres cachées d'autres hommes », ou mieux, d'« autres créatures semblables aux hommes[78] », si semblables qu'« on les considère comme des hommes, mais personne n'a cherché à découvrir leur origine ». C'est justement l'impossibilité d'attribuer leur origine à Adam qui conduit à les exclure du genre humain : pour le reste, même s'« ils n'appartiennent pas à la descendance adamique, [...] ils sont des hommes en tout et pour tout, [mais] dotés d'une nature particulière[79] ».

Quelle est la nature particulière de ces créatures qui ne sont pas des fils d'Adam mais qui ont un aspect humain ? Dans le *Liber de Nymphis*[80], Paracelse classe les créatures à l'aspect humain selon qu'elles ont « *carnem ex Adamo et non ex Adamo*[81] », et dans l'*Astronomia Magna* il observe, à propos des Américains, que « personne ne pourrait facilement prouver qu'ils sont apparentés avec nous par la chair et le sang[82] ». Les Américains donc, comme les géants, les nymphes, les gnomes et les pygmées appartiennent à cette classe de créatures qui « sont en toutes choses semblables aux hommes, excepté l'âme[83] ». Ce sont des hommes sans âme. Mais s'il en est ainsi, même leurs activités apparemment humaines ne sont pas les manifestations d'une âme rationnelle, mais d'une espèce d'instinct animal. Il est vrai que les Américains ont leur langage, mais – affirme Paracelse faisant peut-être écho à la définition de ces peuples comme « animaux parlants » rapportée par le licencié Gregorio[84] – « ils parlent comme des perroquets, et ils n'ont pas d'âme[85] ». Il est vrai qu'« ils ont aussi leurs propres organisations, leurs magistrats », mais en cela – estime Paracelse, fournissant une explication semblable à celle qu'utilisera Sepúlveda pour expliquer la civilisation mexicaine[86] – ils sont « comme les abeilles, qui ont leur roi, ou les canards sauvages, qui ont un chef : et ils ne vivent pas selon l'ordre des lois humaines, mais selon la loi naturelle congénitale[87] ».

Une fois définie de cette manière la nature non humaine des Américains, le problème de leur origine est facilement reconductible dans les limites naturalistes déjà exprimées dans le texte de 1520. Augustin lui-même avait admis la possibilité qu'après le Déluge, par commandement exprès de Dieu, dans les îles « la terre produisît de nombreux animaux qui n'auraient pu s'y rendre[88] ».

Naturellement l'auteur du *De Civitate Dei* avait exclu que cette possibilité pût s'appliquer aussi aux hommes. Mais si les Américains, comme le soutient Paracelse, ne sont pas des hommes, rien – pas même l'autorité de saint Augustin – n'interdit d'affirmer qu'« ils sont nés là-bas [en Amérique] après le Déluge », non par un acte de création divine, mais par l'influence des astres sur la matière en putréfaction[89].

Reste l'hypothèse déjà exprimée dans le passage de 1520 sur l'origine des « sauvages » : c'est-à-dire que les Américains soient de véritables hommes. Dans ce cas la *generatio ex putredine* ne peut être invoquée sauf à prendre ouvertement une position hétérodoxe. Il faut admettre un acte créateur de Dieu, mais, comme on l'a vu, cela ne signifie pas pour Paracelse admettre une position monogénique. Certes, maintenant qu'il parle d'hommes véritables, Paracelse ne peut pas employer seulement le langage purement naturaliste qui convenait aux hommes supposés sans âme[90]. Il doit changer de registre et employer le langage de la Bible. Mais il ne le fait que pour en pervertir le sens, pour transformer l'histoire d'Adam, charnière de la conception monogénique, de manière à lui donner un contenu polygénique. Bien que paradoxal, cet objectif n'était pas en effet impossible à atteindre, pour peu qu'on sût tirer profit de certaines affirmations imprudentes de la tradition judéo-chrétienne elle-même. Dans le même milieu historique et culturel que Paracelse, le réformateur Zwingli n'avait-il pas parlé de « deux Adam », ancêtres respectifs des bons païens et des Hébreux ?[91] Et, tout spécialement, l'humaniste allemand Johannes Reuchlin, lui aussi proche culturellement de Paracelse, n'avait-il pas divulgué, dès 1517, la tradition cabalistique selon laquelle Dieu aurait créé deux Adam, « un Adam terrestre de la terre, et un autre céleste du ciel ?[92] ». De telles affirmations – la seconde en particulier – peuvent avoir suggéré à Paracelse une façon d'exposer l'origine des Américains dans des termes formellement bibliques mais polygéniques dans leur substance : il est possible en effet – soutient-il – que les Américains « descendent d'un autre Adam », un Adam ayant vécu loin du paradis terrestre et « ne portant pas la marque de Dieu, comme c'est le cas [des hommes] dans les nouvelles îles[93] ».

Que les Américains soient des hommes ou qu'ils soient des bêtes, la solution exposée par Paracelse au sujet de leur origine a toujours la même signification : « les animaux sont partout nombreux et divers : peut-être en est-il de même des hommes[94] ». L'hypothèse polygénique n'est donc pas la conséquence d'un doute intellectuel sur la nature plus ou moins humaine des Américains. C'est plutôt, pour Paracelse, un choix préalable, dont il s'efforce pourtant de démontrer la validité par des arguments rationnels, quelle que soit la véritable nature des Américains. Pourquoi cet intérêt particulier pour le polygénisme ? La réponse apparaît déjà suffisamment claire à la lecture de Paracelse : « Le Christ est né et il est mort pour ceux qui ont une âme, c'est-à-dire qui tirent leur origine d'Adam : sûrement pas pour ceux qui ne descendent pas d'Adam. En effet, même s'ils étaient des hommes, ils n'ont pas d'âme[95] ». La perspective de rédemption n'intéresse donc pas les Américains, ni s'ils sont des bêtes, ni s'ils provien-

nent d'un autre Adam. La prétendue mission évangélisatrice de l'Église catholique et de l'Espagne est sans fondement. Pour Paracelse, le chemin à parcourir pour une récupération spirituelle de ces créatures est différent. En effet ajoute-t-il, avec peut-être une féroce ironie voilée, les Américains « n'ont pas d'âme, à moins que Dieu n'ait voulu les unir par les liens du mariage avec ceux qui ont une âme[96] ». S'il y a une possibilité de faire *devenir* les Américains des fils d'Adam, cette possibilité est liée à un moyen – le mariage – inaccessible aux prêtres missionnaires. Les laïcs qui s'établissent en Amérique et donnent lieu à une fusion raciale avec les indigènes sont les seuls à avoir un rôle, pour ainsi dire, missionnaire. Mais une colonisation exclusivement laïque est précisément celle qui intéresserait les *conquistadores*, et plus encore, celle qui intéresse les financiers allemands de la production américaine d'or, comme les Welser, ou comme ces Fugger que Paracelse connaissait bien, ne serait-ce que pour avoir travaillé quand il était jeune dans leurs mines du Tyrol. Si c'est bien l'optique de Paracelse pour ce qui est du problème américain, sa référence à l'image de l'*indio* bestial forgée par les *conquistadores* est compréhensible. Mais cette image perd, chez Paracelse, son contenu spécifique de justification de la servitude américaine pour développer pleinement au contraire, sous la forme polygénique, ce contenu anti-féodal et anti-missionnaire qui restait par la force des choses, à l'état latent dans l'élaboration des *conquistadores*. Qu'elle que soit la signification dominante de la théorie polygénique de Paracelse, cela est confirmé par la teneur des critiques qui repousseront cette doctrine au XVII[e] siècle, quand finalement la portée subversive du polygénisme sera reconnue par la conscience orthodoxe, tant catholique que protestante. En 1606, le jésuite del Río proclame que « rien ne peut être plus insensé, plus blasphématoire et plus éloigné de la vraie foi » que de soutenir, comme Paracelse, que « Dieu, en plus des hommes descendants d'Adam, créa quatre autres espèces d'hommes, doués de chair, d'os et de raison ». Les Saintes Écritures – se demande le jésuite indigné – qui ne nous parlent que d'une seule espèce d'hommes sont-elles donc mutilées et tronquées ? Notre salut est-il donc douteux ? Douteuse notre rédemption ? Le Christ n'est-il donc pas le second Adam, de sorte que, morts dans le premier, nous puissions être rendus à la vie dans le second ?[97] ». Le sens anti-missionnaire du polygénisme de Paracelse ne pourrait se manifester plus clairement. Mais, del Rio, parmi les hommes non adamiques de la conception de Paracelse, rappelle les Pygmées, les Nymphes, les Sylphides et les Vulcains, mais il ne dit mot des habitants de l'Amérique. Il est difficile d'expliquer ce silence qui pourrait aussi cacher le désir d'occulter l'argumentation la plus convaincante de la thèse de Paracelse. Il est vrai cependant qu'après la publication seulement, en 1645, du système préadamite de La Peyrère, l'explication polygénique du peuplement de l'Amérique fournie par Paracelse est tirée du long silence qui l'avait entourée jusqu'alors, pour être désignée comme source hérétique de l'auteur des *Prae-Adamitae*[98]. C'est alors qu'Hermann Conring pourra compter parmi les nombreuses opinions de Paracelse qui « ne sont conformes ni aux lettres sacrées ni à la droite raison,

mais des inventions impies du genre de celles qu'autrefois imaginèrent les pires hérétiques[99] », l'affirmation que « les Américains ne sont pas engendrés par Adam, ou unis à nous par un lien de sang, mais qu'ils descendent d'un autre Adam[100] ».

3- La génération spontanée de l'homme

S'il est vrai que la conception polygénique de Paracelse semble inspirée par les violents sentiments anti-catholiques qui agitaient les milieux réformés allemands (et spécialement les franges les plus extrémistes auxquelles le médecin suisse appartenait), il est vrai aussi que la possibilité même de son éclosion précoce est conditionnée par le mûrissement, au sein du milieu humaniste et renaissant, de cette conception anthropologique naturaliste qui tendait à se présenter comme l'expression de la nouvelle classe sociale naissante, comme l'alternative à l'idéologie catholique et féodale. Pour pouvoir refuser le monogénisme biblique, Paracelse devait en effet pouvoir opposer au mythe créationniste une explication naturaliste de l'origine de l'homme. Mais la recherche d'une telle explication – recherche qui conduit fatalement à des résultats blasphématoires – est précisément un des thèmes débattus dans ces milieux les plus radicaux du naturalisme de la Renaissance que Paracelse connut de près lorsqu'il en fréquenta, de 1512 à 1516, comme étudiant en médecine, l'université de Ferrare.

Pendant ces mêmes années, dans les universités voisines de Padoue et de Bologne, Pietro Pomponazzi recherchait dans la tradition aristotélicienne la possibilité de détacher le problème de l'origine de l'homme du mythe biblique de la création divine[101]. Aristote avait admis la génération d'êtres vivants *ex putri materia*, mais il avait limité cette possibilité aux animaux inférieurs ou « imparfaits » comme les vers, les mouches et les poissons[102] : délimitation qui avait ensuite été soulignée par saint Thomas, non pour des raisons scientifiques, mais parce qu'il avait parfaitement conscience des risques qu'aurait encourus, avec sa disparition, un postulat auquel la religion chrétienne ne pouvait renoncer[103]. Avicenne au contraire, commentant dans le *De diluviis* un passage des *Météorologiques*[104] où Aristote décrit les cataclysmes (tremblements de terre, déluges, etc.) qui se vérifient à la fin de la « grande année », s'aperçoit qu'ils auraient pu conduire à la destruction de l'espèce humaine, et pour éviter cette conséquence anti-aristotélicienne – qui aurait contredit le principe de l'éternité de l'espèce – admit que les hommes aussi, après le Déluge, auraient pu être engendrés par la terre sous l'influence des astres[105]. Cette solution – qui aurait fourni à Paracelse une réponse naturaliste au problème des origines des Américains – est précisément celle qu'adopte Pomponazzi. Le principe que « tout ce qui est engendré par propagation [*ex propagine*] peut aussi être engendré de la pourriture, de sorte que l'homme, le bœuf et d'autres animaux peuvent aussi être engendrés de la pourriture » semble à Pomponazzi valable à tous les points de vue. C'est un principe qui avait déjà été exprimé par Platon[106], et que le récit biblique de la création lui-même –

parlant de l'origine d'Adam du limon – reflète, avec la seule différence que, pour Platon, « Dieu ne fit pas l'homme immédiatement, mais avec la médiation des astres[107] ». Non seulement donc, assure le philosophe mantouan, il s'agit d'un principe qui *contra fidem nostram non est*[108] ; il s'agit aussi d'une thèse rationnellement solide qui offre une explication plausible du repeuplement terrestre après les déluges, et que personne n'a jamais pu réfuter avec des arguments décisifs car, observe Pomponazzi, « que l'homme soit parfait et ne puisse être engendré de la pourriture est une raison probable, mais ne démontre absolument pas pourquoi cela ne pourrait arriver[109] ».

La neutralisation des effets de l'hypothèse d'Avicenne au regard des dogmes religieux, et son exposition dans des termes de possibilité rationnelle sont les présupposés qui permettent à Cardan, dans le *De Subtilitate*[110], de reprendre le thème et de le développer dans le cadre d'une nouvelle conception naturaliste. Cardan réduit l'âme à « une certaine chaleur céleste », dont la présence est également reconnue chez tous les animaux, y compris l'homme. La distinction disparaît cependant, en ce qui concerne l'âme, entre animaux parfaits et imparfaits, car, observe Cardan, « toutes les âmes sont éternelles de la même façon, et pas seulement, comme dit Platon, celle des animaux parfaits : c'est comme si nous disions que les âmes des hommes aveugles ou muets sont différentes de celles des hommes parfaits[111] ». Mais c'est justement cette réduction de l'âme animale et humaine à un unique principe naturel qui permet à Cardan d'étendre la génération spontanée de la classe des animaux imparfaits, à qui Aristote l'avait strictement limitée, aux animaux parfaits et à l'homme même.

Cardan ne méconnaît pas l'existence de deux formes de génération distinctes, l'une *ex putredine* et l'autre *ex semine*, mais il tend à reconduire la seconde à la première. Le principe de la génération est en effet, dans les deux cas, la chaleur, et précisément sous cette forme – la chaleur putride – qui agit dans la *generatio ex putredine*. En effet, dit Cardan, « si on dit putride toute chaleur qui corrompt ce qui existe déjà, la chaleur qui est dans la semence peut aussi à bon droit être dite putride car elle corrompt la semence de la plante, de l'âne et de l'homme pour engendrer une plante, un âne, un homme[112] ». Tous les animaux, en définitive, tirent donc leur origine *ex putrida materia*, mais les animaux parfaits ont besoin de plus de chaleur et d'une matière plus choisie ; c'est pour cela qu'ils se forment généralement dans l'utérus[113]. Les cas ne manquent pas, cependant, où des conditions particulières favorisent la génération spontanée des animaux supérieurs eux-mêmes : par exemple, une chaleur continue et modérée, agissant sur les charognes de gros animaux, engendre « des rats, des serpents, des lièvres, des castors et des loutres de rivière[114] » ; et en général, dans les climats chauds, comme en Égypte, la chaleur même du soleil « engendre aussi des animaux parfaits, comme les lièvres et les chevreaux[115] ».

Il manque, chez Cardan, une affirmation claire de la possibilité de génération spontanée pour l'homme. Mais la disparition d'une distinction nette entre les formes génératives des animaux parfaits et imparfaits conduit implicitement à

admettre cette conséquence. Ce n'est donc pas sans raison que Jules-César Scaliger, en réfutant le *De Subtilitate* au nom de l'orthodoxie catholique[116], affirme que « Cardan fait naître l'homme de la pourriture[117] ». Lorsque Cardan affirme que « non seulement les petits animaux, mais aussi les plus grands tirent leur origine de la pourriture », il le fait, selon Scaliger, avec l'intention « impie et scélérate » d'« inclure aussi, impudemment, dans la même catégorie la génération de l'homme ». Un blasphème intentionnel qui n'est étayé, selon Scaliger, par aucune justification scientifique. Cardan procède en effet en utilisant de façon arbitraire l'argument *a minori ad maius*, en arrivant pratiquement à dire : « le rat peut naître de la pourriture : donc, l'homme aussi [le peut] ». Ce qui revient à dire, selon Scaliger : « dix rameurs font avancer une barque, donc deux d'entre eux pourront faire avancer la même barque ». Il manque d'ailleurs à l'hypothèse de Cardan un quelconque support expérimental. « Admettons – lui objecte Scaliger – qu'un bœuf soit autrefois né de la matière putride : pourquoi, de mémoire d'homme, n'en a-t-on jamais vu un qui provienne de ce type de procréation ? ». Ou encore, par l'absurde, essayons d'affirmer que « Cardan est né du limon » : Cardan lui-même, pour être cohérent avec sa doctrine, ne pourrait le démentir ; mais même un enfant ne le croirait pas. En vérité – conclut Scaliger –, l'opinion de Cardan n'est pas plus crédible que le mensonge de la femme adultère de la fable d'Ésope qui prétendait que son fils illégitime était né de la neige ; pas plus que les « fables du petit peuple grec » qui faisaient naître les hommes des pierres jetées par Deucalion et Pyrrha[118].

Quatorze ans plus tard, la théorie sur la génération spontanée de l'homme allait être reprise, et défendue contre les objections de Scaliger, par un ardent partisan de l'aristotélisme padouan comme Andrea Cesalpino. Explicitant ce que Cardan n'avait pas osé affirmer, il déclare ouvertement vouloir démontrer « sur la base des principes d'Aristote que tous les animaux, y compris l'homme, peuvent tirer leur origine de la matière putride[119] ». L'intérêt de la démonstration de Cesalpino réside moins dans l'explication de la génération spontanée, analogue à celle de Cardan, que dans la dimension géographique et anthropologique de son discours. Pour produire des animaux de grosse taille, comme l'homme, l'action du soleil sur la pourriture doit être très prolongée, et c'est pourquoi en ce qui les concerne « il ne peut y avoir de génération spontanée que dans cette région où la tiédeur est permanente, et où il y a peu de différence entre la chaleur et le froid[120] ». Ayant auparavant démontré que c'est justement le climat de la zone torride[121], Cesalpino peut conclure que, comme dans nos pays les grenouilles et d'autres petits animaux son engendrés spontanément, « il faut penser que de même, dans la zone torride, sont engendrés continuellement des animaux plus parfaits ». On explique ainsi – ajoute Cesalpino, répondant implicitement à l'objection de Scaliger, pourquoi « on n'a jamais constaté la génération des animaux parfaits de la matière putride, puisque les lieux où ils peuvent être engendrés ne sont pas connus des *autres* hommes[122] ». Il s'agit de lieux, en raison de la végétation surabondante et du grand nombre de bêtes féroces, difficilement pra-

ticables[123], au point d'avoir été considérés à tort, par les Anciens, inhabitables. Mais « aujourd'hui, ceux qui, depuis le Portugal, parcourent l'océan Atlantique jusqu'en Inde ont découvert qu'ils sont habités[124] ».

Les navigations modernes apportent donc, à la fois, un démenti à ceux qui nient l'habitabilité de la zone torride (et donc, des antipodes) et une preuve à la théorie de la génération spontanée. Une thèse si hardie (unie à beaucoup d'autres affirmations hétérodoxes de Cesalpino) offre un singulier contraste avec le sort de son auteur, non seulement ignoré des tribunaux ecclésiastiques, mais protégé et honoré par le pape Clément VIII. Un contraste significatif de tout un climat politico-culturel. Le sort de Cesalpino illustre cette singulière alliance entre le catholicisme aristotélicien et thomiste et l'aristotélisme hétérodoxe qui caractérise les années 1550 à 1580, alliance qui après 1580, le danger protestant écarté, allait se transformer dans la chasse au « libertin » la plus acharnée de la par de l'Église catholique[125]. Il est peut-être possible d'expliquer par cette conjoncture politico-culturelle particulière pourquoi il faut attendre 1597 pour voir condamnée, comme « hérésie horrible » et « absurde », l'hypothèse de Cesalpino sur l'origine naturelle de l'homme, et pourquoi cela vient alors d'un protestant, le médecin français Nicolas Taurel, qui par ailleurs aura beau jeu de dénoncer l'indulgence complice des « prêtres de la religion catholique[126] ».

D'autre part, la tolérance de l'Église catholique à l'égard des théorisations sur l'origine spontanée de l'homme peut trouver une autre explication dans le caractère abstrait et « philosophique » que ces constructions présentaient. Même si, à long terme, ces doctrines constituaient un grave attentat contre les présupposés de l'idéologie chrétienne, dans l'immédiat, elles n'entravaient pas l'action politique de l'Église et des puissances catholiques, justement parce qu'elles manquaient d'une référence précise à une situation socio-historique concrète. Tant que la théorie sur la génération spontanée de l'homme ne sera pas explicitement reliée au problème des origines des Américains – comme c'était arrivé dans le cas, resté toutefois isolé, de Paracelse –, il sera possible, pour l'Église catholique, de la considérer comme une simple erreur philosophique, en affichant une tolérance qui n'avait pas été accordée aux affirmations des *conquistadores* sur la bestialité des *indios*, en soi beaucoup moins hétérodoxe, mais immédiatement agissante dans un sens anti-missionnaire. En 1576 encore, un jésuite, Benito Peyrera[127] dit « indigne d'un philosophe » l'opinion d'Avicenne sur la génération des hommes du limon, mais il ne fait aucune allusion à Cesalpino qu'il ne pouvait pourtant pas ignorer. De plus, pour réfuter Avicenne, il se borne à lui opposer Aristote et Averroès, arrivant à dire que l'opinion d'Avicenne avait été peut-être « occasionnée par les choses qu'on trouve dans les Saintes Écritures, soit sur la formation d'Adam qui fut façonné par Dieu avec le limon de la terre, soit sur le Déluge universel[128] ». Rien d'autre qu'une erreur philosophique, donc, et même d'une certaine façon justifiée par le récit biblique[129]. Et pourtant, une opinion semblable à celle d'Avicenne est de celles qui, imputées à Giordano Bruno, le conduiront quelques années plus tard sur le bûcher.

4- L'origine naturelle des peuples et le sens « politique » du mythe mosaïque

Dans une œuvre à la fortune immense qu'il imprima à Augsbourg en 1520 sous le titre *Omnium gentium mores, leges et ritus*[130], l'hébraïste allemand Joannes Boemus fait précéder la description des mœurs de tous les peuples des « trois parties du monde » (de l'Amérique, il ne sembla pas avoir connaissance) de deux chapitres où il aborde le problème de l'origine de l'homme : le premier est dédié à « l'opinion théologique et vraie concernant l'origine de l'homme[131] », le second à « l'opinion fausse qu'eurent les gentils » sur le même sujet[132]. Rien de remarquable ne ressort du premier chapitre qui, ayant rappelé la création biblique d'Adam, résume ensuite les affirmations du pseudo-Bérose sur la répartition des trois familles noachides dans les diverses régions de l'Ancien Monde. Il est en revanche étonnant que l'humaniste allemand, sans se contenter du récit biblique, éprouve le besoin d'ajouter, dans le second chapitre, que « les philosophes antiques, qui sans connaître le vrai Dieu, écrivirent longtemps auparavant les histoires, et les choses de la nature, eurent une autre opinion de l'origine de l'homme[133] ». Cela lui permet d'exposer, après une allusion à la croyance dans l'éternité du monde, cette conception sur l'origine naturelle de l'homme qui, exprimée par Diodore de Sicile[134], deviendra, avec la théorie d'Avicenne, un des supports culturels du polygénisme libertin. Selon cette conception – que Boemus n'attribue pas précisément à Diodore de Sicile –, au commencement du monde, après la séparation des éléments, et à la suite de l'émergence de la terre du sein des eaux, se forma « une terre boueuse, et molle, laquelle tout d'abord commença à la chaleur du soleil à devenir un peu plus dure et plus solide, et, par la même force de la chaleur du Soleil se gonfla peu à peu dans ses parties les plus extrêmes : à partir de quoi commencèrent en beaucoup d'endroits à s'agglutiner quelques humeurs, lesquelles, avec le temps, formèrent de petites ampoules putrides recouvertes d'une peau très fine [...] d'où, s'étant accouplés et serrés ensemble le chaud et l'humide, prirent naissance beaucoup de choses[135] » : non seulement toutes les espèces d'animaux, mais « de cette façon [les Anciens] veulent qu'au commencement les hommes aussi aient été engendrés[136] ». « Et ces philosophes – conclut Boemus – qui dirent que telle fut la première origine de l'homme, dirent aussi que les premiers hommes furent les Éthiopiens, [car] la terre d'Éthiopie étant plus proche du Soleil que toutes les autres, elle commença raisonnablement à se réchauffer avant les autres[137] ». La pensée des « philosophes antiques » sur l'origine naturelle de l'homme se révèle, à travers l'exposé de Boemus, extrêmement convaincante : et bien qu'il la définisse comme une « opinion fausse » dans le titre du chapitre, il ne dit pas un mot pour en démontrer la fausseté par des arguments rationnels, mais au contraire, il semble confirmer sa validité en déclarant qu'il entend suivre l'ordre établi par les Anciens et commencer lui aussi son traité par la description des Éthiopiens. Cette attitude, qui consiste à cultiver avec sympathie les argumentations naturalistes de la pensée classique, tout en déclarant sa propre adhésion – parfaitement immotivée du point de vue rationnel – à la conception biblico-chrétienne, est typique d'un cer-

tain milieu humaniste. Elle reparaît, en référence au problème de l'origine de l'homme, dans l'œuvre *De la vicissitude ou varieté des choses en l'univers* de l'humaniste français Louis Le Roy[138]. Lui aussi expose « l'opinion de jadis » sur l'origine naturelle de l'homme, paraphrasant Boemus et Diodore de Sicile[139], et ne manque pas d'étayer cette opinion par l'autorité des philosophes antiques, en rappelant la conception platonicienne du caractère cyclique des mondes et leur régénération après les déluges, à la suite desquels furent engendrés « non seulement petits animaux, tels que maintenant, mais grands aussi, naissant de la terre comme mère[140] », possibilité, celle-ci, admise aussi par Avicenne et nullement exclue par Aristote[141]. Il ne s'arrête pas là, mais il s'identifie tellement aux argumentations naturalistes qu'il s'engage dans une discussion sur l'identité du premier peuple qui a pu voir le jour par génération spontanée. C'est une question difficile car beaucoup de peuples revendiquent la place de premiers-nés. Ainsi, « les Éthiopiens se vantaient être les premiers créés de tous les hommes du monde, et avoir été produits de la terre[142] », mais la même prérogative était revendiquée également par les Égyptiens et par les Scythes. Chacun de ces peuples, pour justifier ses prétentions, avait allégué des raisons qui semblaient, dans l'exposé de Le Roy, de véritables hypothèses scientifiques. Les Éthiopiens prétendaient être nés les premiers des viscères de la terre « car, attendu que la chaleur du Soleil en desséchant la terre encore humide avait donné vie à toutes choses, il était aussi nécessaire qu'es lieux les plus prochains du Soleil, eussent été procréés dès le commencement toutes espèces d'animaux[143] ». Les Égyptiens, de leur côté, rappelant qu'aux origines une partie du globe était brûlante, et l'autre glacée, observent qu'« elles ne pouvaient n'y engendrer hommes nouveaux, ne recevoir étrangers, s'ils fussent là venus, et mêmement avant qu'on eût trouvé les vêtements pour se garder du froid et du chaud » : d'où il concluait que « les hommes furent premièrement nés au pays où ils pouvaient plus aisément être nourris », c'est-à-dire dans l'Égypte tempérée. Mais les Scythes à leur tour répliquaient que, si à l'origine le feu occupait le monde entier, la Scythie fut justement cette partie où « peu à peu il s'éteignit pour faire place à la terre habitable » ; et si, selon une autre hypothèse, la terre fut à l'origine recouverte d'eau, la Scythie, terre élevée, fut la première à émerger ; dans les deux cas, la Scythie fut la terre qui « engendra incontinent hommes, et bêtes qui pouvaient là être nourris[144] ».

Les trois hypothèses, par la bouche des trois peuples, portent donc sur le climat le plus propice à la génération spontanée de l'homme : la zone torride (Éthiopie), tempérée (Égypte) ou glaciale (Scythie) ? Le Roy, intervenant à la première personne dans la discussion, estime qu'« il vaut mieux croire cette terre avoir été premièrement habitée qui a l'air plus tempéré ». Cela ne le conduit pourtant pas à reconnaître aux Égyptiens la palme de premier peuple de la terre, car l'Égypte est une terre émergée trop récemment des eaux, comme le démontre sa configuration géographique et le témoignage des anciens historiens. De ce fait, il en vient à conclure qu'« il est plus conforme à la vérité de dire que la

moyenne région entre les deux [l'Égypte et la Scythie], où est le territoire de Damas, avoir porté les premiers hommes : comme l'atteste l'écriture sainte [...]. Autrement il est difficile par savoir humain connaître en quel lieu, quelle gent, ou quelle nation, ait été la première[145] ». C'est donc par « savoir humain » que Le Roy arrive à concorder avec la Bible sur le *lieu* de la première origine de l'homme : cette concordance, plutôt que conforter le point de vue biblique, renforce la validité de l'explication naturaliste. En confirmant, en tant que témoignage historique, le lieu de naissance du premier peuple, la Bible prouve en effet indirectement la validité de la théorie naturaliste sur l'origine des peuples de la terre.

Après être allé aussi loin – beaucoup plus loin que Boemus, car la théorie naturaliste, au lieu d'être définie comme « fausse », est considérée comme l'hypothèse la plus rationnelle à laquelle « le savoir humain » puisse arriver – Le Roy conclut, de façon inattendue, en faveur du créationnisme biblique, préférant suivre les préceptes de la religion plutôt que la voix de la raison. « Les Juifs, Chrétiens et Sarrasins, suivant le divin Prophète et législateur Moïse », croient en effet que Dieu a créé directement Adam et Ève, et que d'eux « sont procédés tous hommes épars sur toute la terre habitable[146] ». Et nous – ajoute Le Roy, en concluant son discours –, « omises toutes telles disputes, et vanteries des peuples, toutes fantaisies et raisons humaines des Philosophes, nous nous arrêterons en la certitude de l'écriture sainte, touchant la création du monde, et du genre humain[147] ».

Le choix de Le Roy en faveur du monogénisme biblique, malgré sa propension naturelle pour la solution rationnelle, doit être attribué, plutôt qu'à une inspiration religieuse profonde, à une appréciation précise de l'opportunité politique. C'est en effet pour des raisons clairement politiques que, dans le même milieu culturel d'où provenait Le Roy, s'affirmait la nécessité de défendre le mythe mosaïque sur l'origine de l'homme contre les tentations naturalistes et polygéniques. Le premier à s'en rendre compte avait été justement Jean Bodin ; il manifestait à l'égard des conceptions du naturalisme hétérodoxe une secrète, mais profonde, sympathie, mais n'hésitait pourtant pas, quand la raison politique l'exigeait, à utiliser instrumentalement et sans scrupules les « vérités » de la religion officielle. Mais si Bodin, dès la *Methodus ad facilem historiarum cognitione*[148], de neuf ans antérieure au texte cité de Le Roy, découvre et dénonce le danger politique du polygénisme, Henri de La Popelinière, trente-trois ans plus tard, exprime sur ce problème des positions si semblables[149] qu'on pourrait les considérer comme un prolongement et un approfondissement des arguments de Bodin. Il n'est pas surprenant que ces deux auteurs – l'un catholique, mais opposé au parti des Guise, l'autre protestant – atteignent cette unité dans la défense *politique* commune du monogénisme biblique. L'un et l'autre sont – de manière différente – l'expression de ce mouvement politique et idéal, né autour d'Henri III, qui, dans la résistance à l'expansionnisme espagnol et le dépassement du sectarisme religieux, cherchait la voie pour la pacification et le renou-

veau politique de la France.

Pour Bodin et La Popelinière, il ne s'agit pas d'estimer, sur le plan scientifique, si c'est la conception naturaliste de l'homme qui est vraie, ou bien la conception biblique[150], mais plutôt de juger laquelle des deux présente les plus grands avantages du point de vue politique.

« Aucune question n'a engagé davantage les écrivains d'histoire que celle relative à l'origine des peuples[151] », observe Bodin en commençant ; et La Popelinière ajoute qu'on ne peut « comprendre les actions tant des hommes particuliers que de chacun peuple en général, sans connaître d'où ils sont venus, et quel fut leur premier état », s'il est vrai, comme dit Aristote, que connaître une chose signifie en connaître les causes. Mais si l'origine est signe des « premières qualités » des peuples, il est normal que tous essaient de démontrer « l'antiquité de leur origine, pour s'advantager d'une précellence d'honneur sur tous autres peuples[152] ». Dans cette recherche de noblesse – souligne Bodin –, certains peuples arrivent à « se détacher eux-mêmes, volontairement, des autres, et à répudier l'affinité qui les lie à eux ». Ainsi firent ceux (par exemple les anciens Germains) qui, « ou parce qu'ils ignoraient leur première origine, ou pour la dissimuler par haine des étrangers, se déclarèrent nés de la terre mère, c'est-à-dire autochtones ou nés de la terre ».

Cette opinion absurde et impie, pardonnable encore pour des païens, ne l'est pas pour ceux qui prétendent la soutenir encore aujourd'hui. Non seulement ceux-ci commettent une « grosse erreur » dans la mesure où « ils contestent ouvertement (encore que sans la moindre preuve) les témoignages laissés sur les origines par Moïse dans les livres sacrés », mais de plus ils se rendent coupables d'un « crime » car, « en n'attribuant pas à certains peuples d'autre origine que celle du sol natal, ils les séparent complètement de la société et de l'amitié des autres[153] ». Et en effet, ajoute La Popelinière, « qu'est-ce qui prive le plus les hommes du Soleil de ce monde, c'est-à-dire de l'amitié fraternelle (lieu véritable et sûr de cette société humaine) que ne pas reconnaître ses propres ancêtres, et se proclamer descendants de soi-même ?[154] ». « Ceux qui prétendent être indigènes et *sativos* – conclut Bodin – brisent le lien de l'humaine société[155] ».

Dans le récit de la *Genèse*, Moïse n'a pas seulement exprimé la divine vérité (que nos deux auteurs évitent d'aborder), mais aussi, pour utiliser l'expression de La Popelinière, « *un brave traict politic* », en faisant en sorte – dit Bodin – « que tous les hommes auxquels cette information parviendrait pourraient grâce à elle comprendre qu'ils sont consanguins, et unis par le même lien du sang[156] ». Cette conviction, ajoute La Popelinière, nous incitera à « nous entr'aimer », « et rechercher », à nous prêter « fraternels et réciproques secours », tandis qu'au contraire la croyance opposée nous fera nous sentir ennemis, et « de rien obligés les uns aux autres[157] ».

Bodin et La Popelinière voient donc préservé dans le récit monogénique de la Bible un principe politique fondamental – enfreint au contraire, à leurs yeux, par les théories naturalistes sur l'origine des peuples. Il s'agit de cette *naturalis societas et communitas* que Francisco de Vitoria, dans ces fameuses leçons pro-

noncées à l'Université de Salamanque, avait posée comme principe régulateur des rapports entre les peuples, et comme titre légitime fondamental sur la base duquel les Espagnols (mais eux seulement ?) auraient eu le droit de faire du commerce avec les *indios*, même sans leur consentement, « en important [en Amérique] les marchandises qui leur font défaut, et en emportant de là l'or ou l'argent, ou d'autres choses qu'ils ont en abondance[158] ». Cette position de Vitoria, mettant en doute tout droit privilégié de l'Espagne sur le Nouveau Monde, allait devenir un instrument entre les mains des puissances – et d'abord de la France – qui essayaient de briser le monopole colonial ibérique. Ce n'est pas par hasard que les *Relectiones* de Vitoria furent publiées à Lyon, en 1557, après que Charles Quint en avait interdit la diffusion en Espagne en qualifiant leur contenu d'« extrêmement pernicieux et scandaleux[159] ».

La défense du mythe mosaïque de la part de Bodin et de La Popelinière a donc avant tout – en tant qu'inspirée par le principe posé par le théologien de Salamanque – la fonction de défendre les droits de la France au commerce avec le Nouveau Monde contre les prétentions au monopole de la puissance catholique rivale. La *naturalis societas et communitas* s'actualise en effet précisément avec l'universelle expansion du marché. Depuis que « se sont ouverts à nos yeux les endroits les plus cachés de l'Amérique » observe Bodin, « il en résulte non seulement que le commerce, jusque-là pauvre et peu développé, est devenu prospère et lucratif, mais que tous les hommes sont liés entre eux et participent merveilleusement à la République universelle, comme s'ils formaient une seule et même cité[160] ». L'expansion du marché, confirme La Popelinière, a pour conséquence « un plus commode entretien de cette société humaine, paravant vil, faible, pauvre et si peu pratiqué », et aujourd'hui tel que « tous les peuples de l'Univers, paravant Barbares, Sauvages et ennemis, ou du tout inconnus uns aux autres, s'entreconnaissent, se fréquentent, s'aiment, s'entresecourent, voire semblent converser ordinairement en ce Monde, comme en une ville qui porte toutes formes de liaisons et de civilités humaines[161] ».

C'est une grave erreur – ajoute Bodin – que commirent Lycurgue et Platon quand ils essayèrent « d'éviter à leurs concitoyens tout commerce avec l'étranger, en empêchant tout rapport d'exportation ou aussi d'importation avec l'extérieur » : une telle politique ne signifie-t-elle pas « abolir des affaires humaines la notion même de communauté humaine ? ». « Moïse agit avec une tout autre sagesse ». De ses enseignements, apprenons en effet que « la divine Providence a voulu qu'aucune région, pour riche qu'elle soit, ne puisse se passer des ressources d'une autre », et que « la nature ne cesse pas d'imposer à chaque lieu des conditions déterminées et immuables afin que les peuples tissent des liens réciproques et par un commerce mutuel consolident entre eux la paix et l'amitié[162] ».

On ne peut s'étonner de cette idéalisation du rapport commercial avec le Nouveau Monde, si on tient compte du fait que c'est justement sous cette forme particulière que la France, pendant tout le XVI^{e} siècle, entrait en relation avec l'Amérique. Il suffit de rappeler, à ce propos, le témoignage d'un ambassadeur

vénitien, prononcé l'année même de la publication en France de l'œuvre de Vitoria : « De l'argent des Indes, pour ce que j'ai entendu dire par les marchands d'Anvers, au moyen des toiles et des futaines et d'autres choses qu'elle y envoie, [la France] en tire chaque année presque un million en or[163] ».

Il faut plutôt se demander pourquoi un auteur comme Bodin juge nécessaire de soutenir le droit au commerce universel, non seulement en réaffirmant le postulat monogénique, mais en dénonçant clairement le danger de ce polygénisme – si proche, culturellement, de sa position naturaliste – que l'Église elle-même n'avait pas encore éprouvé le besoin de condamner. Si Bodin avait voulu défendre le dense réseau commercial mis en place avec le Nouveau Monde par l'initiative privée des marchands français, la polémique avec le polygénisme serait difficile à expliquer. Celui-ci, en effet, avec sa charge destructrice à l'égard de tout prétendu droit préétabli sur les *indios*, n'aurait-il pas été l'idéologie la plus apte à justifier une pratique commerciale qui ne pouvait éviter, dans la plupart des cas, les formes illégales de la « flibuste » et de la « course » ? Ne sera-ce pas – comme nous le verrons – le sens du polygénisme de Giordano Bruno ? Mais le fait est que Bodin, non seulement ne défend pas *ce type* de commerce, mais en souligne le danger intrinsèque. En effet, dans les célèbres pages « américaines » de la *République*, il ne se borne pas à dénoncer les conséquences négatives que la recherche effrénée de l'or produit sur l'économie espagnole, en remplissant apparemment les caisses du roi de Castille, mais en appauvrissant ses sujets par la hausse vertigineuse des prix[164]. Bodin se préoccupe davantage de mettre en lumière les répercussions négatives qui, de l'Espagne, se transmettent à la France. C'est là en effet qu'est transféré l'or américain, entraînant fatalement avec lui une dangereuse augmentation du coût de la vie[165]. Mais c'est justement *ce type* de commerce auquel on a fait allusion qui sert d'intermédiaire pour ce transfert dangereux, au point qu'on peut affirmer, selon Bodin, « que l'Espagnol, qui dépend entièrement de la France, contraint qu'il est inévitablement d'y acquérir blé, toile, draps, pastel, sumac, papier, livres ainsi que des objets de menuiserie et d'artisanat en général, va chercher pour nous au bout du monde or, argent et épices[166] ». Dans la mesure où Bodin repousse un rapport avec le Nouveau Monde qui vise uniquement à arracher aux Espagnols – par le commerce légal ou illégal – l'or qu'ils en retirent, sa prise de position nette contre le polygénisme devient plus compréhensible. Mais on comprend encore mieux sa défense du monogénisme biblique si on tient compte de ses propositions alternatives en matière coloniale. Si on veut profiter du « grand bénéfice qui découle des colonies », il faut suivre – affirme Bodin – l'exemple des Romains : ils « se sont toujours montrés sur ce point corrects et avisés, envoyant des colonies de la métropole pour habiter les terres conquises en en distribuant à chacun une certaine quantité : et par ce moyen ils chassaient de leur pays les pauvres, les rebelles et les fainéants, et se renforçaient avec leurs gens contre les peuples vaincus qui, peu à peu, contractaient des mariages et des amitiés, et obéissaient volontiers aux Romains[167] ». C'est, comme on voit, le programme colonial repris, peu après, par

des auteurs comme Montaigne[168], La Popelinière et Lescarbot[169], et actualisé, au XVII[e] siècle, dans les colonies canadiennes. Mais il est évident que, du moment que Bodin propose de ne pas se borner à profiter de la domination hispano-américaine en se fiant à l'initiative privée des commerçants et des pirates, mais d'instaurer sur le Nouveau Monde une domination *politique*, régie directement par la couronne, organisée avec des investitures de type féodal, basée économiquement sur l'activité agricole des colons et tendant à assimiler les indigènes au moyen de rapports pacifiques (c'est-à-dire commerciaux), il doit nécessairement refuser une idéologie purement *négative* – parce que destructrice des droits – comme le polygénisme, pour rechercher, dans l'interprétation donnée par Vitoria du mythe adamique, une justification de l'initiative coloniale souhaitée de la couronne qui pût s'imposer sur le plan du droit des peuples.

5- Polygénisme et préadamisme chez Giordano Bruno

La dénonciation du danger « politique » des conceptions naturalistes et polygéniques amorcée par Bodin trouve un terrain fertile, propice à son développement, justement dans ce milieu protestant dont provenaient, en France, les principales incitations à un engagement colonial direct dans le Nouveau Monde.

Rien de surprenant si c'est donc dans ce milieu que la théorie sur la génération spontanée de l'homme est pour la première fois – par les partisans du monogénisme – reliée de façon explicite au problème du peuplement américain. Rien d'étonnant non plus si pour la première fois – alors que persistait encore la tolérance de l'Église catholique à l'égard du naturalisme hétérodoxe – le concept de génération spontanée est dénoncé, non seulement comme politiquement dangereux, mais aussi comme religieusement impie. Si Bodin défend le monogénisme biblique, sans pourtant s'efforcer de démontrer sa validité sur le plan rationnel et « scientifique », au risque de se faire soupçonner de croire encore, comme Boemus et Le Roy, « scientifiquement » digne de foi l'explication naturaliste, les protestants essaient maintenant de démontrer, justement avec des arguments rationnels, comment le monogénisme biblique permet de résoudre le problème du peuplement américain d'une façon beaucoup plus vraisemblable que l'hypothèse polygénique. On trouve une tentative de ce type, en 1581, dans le traité *De la vérité de la religion chrestienne*[170] de Philippe Du Plessis-Mornay. Ce n'est pas une préoccupation scientifique – dénonce le représentant du parti huguenot – qui pousse les « athées et les épicuriens » à adopter une solution polygénique au problème des origines des Américains, mais une volonté préméditée de frapper au cœur les « vérités » de la religion chrétienne. « Rien ne semble suffisamment prouvé si c'est selon la vérité ou au profit de la vérité, [tandis que] contre la vérité on prête l'oreille à l'ignorance et aux bavardages : bien plus, on accueille à bras ouverts et on recherche les conjectures, les doutes, les simples soupçons ». Étant donné cet état d'esprit, il ne faut pas s'étonner qu'à la première difficulté – quand il faut supposer de la part des premiers habitants la traversée du détroit

qui sépare de l'Amérique l'Asie ou le Groenland – surgisse le soupçon que les nations américaines soient *ex limo enatae*. Mais, poursuit Mornay, il n'y a rien de plus puéril et en même temps de plus infernal, « que ce que ceux-ci disent ou veulent sous-entendre, à savoir que les hommes ont germé de la terre à la façon des bettes et des champignons[171] ». Une réponse que donneraient aussi « ceux que nous appelons sauvages [*sylvestres*] », auxquels nos faux savants doivent être assimilés : « les uns et les autres en effet ignorent pareillement leur origine, car c'est de Moïse seul qu'ils peuvent l'apprendre[172] ». Mais les hypothèses de Mornay sur le peuplement du Nouveau Monde – qui seront exposées plus loin[173] – ne sont pas seulement une confirmation dogmatique du monogénisme biblique. Elles constituent la première tentative sérieuse de soustraire celui-ci à la critique des incrédules, en effectuant un choix avisé du trajet qui aurait permis le peuplement du nouveau continent par les habitants de l'ancien. Le fait d'abandonner les incroyables navigations transocéaniques ou les fantomatiques îles submergées, pour recourir aux trajets qui peuvent avoir été faits à pied, à part la traversée de quelques petits détroits, renforce considérablement la conception monogénique du peuplement terrestre, même au regard d'une critique rationnelle. Tout compte fait, la germination des Américains des entrailles de la terre semble – spécialement dans la version caricaturale qu'en donne Mornay – beaucoup plus incroyable que la traversée de petits bras de mer par les premiers habitants. L'hypothèse naturaliste semble donc tombée en discrédit justement à cause de ces principes rationnels pour la satisfaction desquels elle était née. Sur les traces de Mornay, un autre protestant, le poète Du Bartas, fait précéder sa solution de type monogénique au problème du peuplement américain[174] d'une réfutation précise des théories naturalistes. Les Américains ne sont pas – affirme Du Bartas, et confirme d'une manière plus synthétique son commentateur Goulart – « tombés de l'air comme les petits crapaux formés par la vertu du soleil agissant en ce qu'il tire de la terre, ou de la poussière sur laquelle quelque pluie chaude vient à tomber[175] » : ils ne sont donc pas, comme le croyait Avicenne, engendrés *ex putredine* comme les animaux imparfaits. Mais on ne peut pas non plus supposer – ajoute Du Bartas, faisant cette fois allusion à la théorie de Diodore de Sicile – « que, déchirant certaines secondines/Qui, douillettes, fichaient en terre leurs racines/[...], ils sortirent parmi les grasses motelettes/Comme des potirons, des naveaux, et des blettes[176] ». Enfin on ne peut pas ajouter foi aux explications mythologiques des Anciens, et affirmer que les Américains furent engendrés « par accident extraordinaire ou enchantement fabuleux, ainsi que des os semés par Cadmus Thébain naquirent des soldats, ce que disent les fables des poètes[177] ». En vérité, si ces explications ne sont pas acceptables – conclut Goulart, en commentant la pensée de Du Bartas – c'est parce que les Américains « sont vraies créatures humaines bien formées, vigoureuses et de très longue vie[178] ». La génération spontanée n'est pas une forme de génération humaine, et pour pouvoir l'appliquer aux Américains, il faudrait soutenir que ceux qui ne sont pas de vrais hommes. Mais si cela avait été possible au temps de Paracelse –,

quand l'humanité des *indios* était d'une certaine façon niée par les *conquistadores* – dans les années 1580 ça l'était beaucoup moins.

Si la dénonciation de Bodin révèle indirectement la circulation de thèses naturalistes sur l'origine de l'homme dans des milieux proches des « Politiques », la polémique de Mornay et Du Bartas, en soulignant la connexion entre le polygénisme naturaliste et le problème du peuplement du Nouveau Monde, permet de circonscrire la circulation de ces théories aux milieux les plus directement intéressés à la question coloniale. Mais si, à travers les critiques de Bodin, il est possible de supposer que l'attaque lancée par les huguenots contre les conceptions polygéniques des « athées et épicuriens » est motivée par le désir de ne pas abandonner à la pratique malhonnête des marchands la tâche d'établir un rapport entre la France et le Nouveau Monde, il est d'autre part indubitable que les protestants furent les premiers à présenter la réponse naturaliste au problème des origines des Américains comme une théorie inspirée par le désir de frapper au cœur la religion chrétienne. Ce faisant, les huguenots mettent en évidence l'opposition frontale entre polygénisme et monogénisme que les naturalistes d'un côté et les catholiques de l'autre, par un accord tacite, avaient jusqu'alors évité de divulguer. Ceci, conjugué à la reprise des hostilités entre Église catholique et courants libertins qui caractérise les années quatre-vingts, suffit à expliquer pourquoi, justement dans ces années-là, la réponse polygénique au problème américain apparaît au grand jour, sans plus dissimuler, mais au contraire en exaltant au maximum ses potentialités antichrétiennes. Encore une fois, il est significatif que cette tâche soit assumée par un personnage comme Giordano Bruno[179], victime de l'intolérance calviniste à Genève, et revenu par un rapprochement temporaire au milieu des « Politiques » parisiens. Rien d'étonnant donc si, ayant quitté Paris pour Londres, Bruno consacre quelques pages du *Spaccio de la bestia trionfante*[180] à réfuter point par point les affirmations de Du Plessis-Mornay, en le payant en retour par une ironie bien plus corrosive que celle dont le théologien huguenot avait essayé d'éclabousser les hypothèses naturalistes.

Dans sa tentative d'accorder parfaitement la découverte du Nouveau Monde et le récit biblique, Mornay s'était attardé à démontrer l'universalité du Déluge[181]. C'est sur ce sujet justement, devenu par la suite un lieu commun de l'attaque libertine[182], que Bruno entame sa satire, en soulignant l'impossibilité physique d'un Déluge universel, non seulement pour affirmer la particularité du déluge américain – qui devait aussi être admise par ceux qui tentaient d'expliquer en termes monogéniques le peuplement de l'Amérique, en supposant un ancien passage terrestre constitué par l'Atlantide[183] –, mais pour soutenir – chose bien plus grave du point de vue des conséquences religieuses – le caractère local et limité du Déluge biblique[184].

En relation avec le problème du déluge se posait le problème chronologique. On a vu[185] que déjà les partisans d'un rapport Amérique-Atlantide avaient dû constater et aplanir une contradiction entre la chronologie du déluge platonicien – situé par Platon 9000 ans en arrière – et celle du Déluge biblique – pas plus

de 6000 ans. Pour éviter tous ces pièges, Mornay non seulement avait repoussé, avec une argumentation augustinienne, la théorie aristotélico-averroïste sur l'éternité du monde[186], mais avait essayé de priver d'arguments les contestataires de la chronologie biblique en affirmant le *peuplement récent* du Nouveau Monde[187]. En réponse, Bruno soulignait à nouveau, pour la rendre plus criante, la contradiction où étaient tombés les partisans de l'hypothèse atlantique, en affirmant que les Américains, comme les Grecs, les druides et – ajoute-t-il ailleurs[188] – les Chinois, « ont des mémoires de dix mille ans et plus ». Une affirmation qui ne semble pas confirmée – pour ce qui concerne l'Amérique – par les relations des voyageurs contemporains[189], mais qui trouve une légitimation implicite précisément dans le rapport établi par certains entre l'Amérique et l'Atlantide, sur la base duquel l'antiquité de la seconde rejaillit sur la première, trouvant une confirmation indirecte dans les traditions américaines sur le déluge. C'est en effet à la maladroite tentative de Zarate de concilier les chronologies platonicienne et biblique[190] que semble se référer Bruno quand, dans son dialogue, il met dans la bouche de Jupiter, parmi les ordres donnés au Verseau pour qu'il aille parmi les hommes afin de maintenir vivace la croyance dans le récit biblique, la recommandation de trouver « quelque belle façon d'accommoder ces années », en essayant de raccourcir les années américaines – ce qu'avait fait Zarate ! – ou d'allonger les années bibliques, de manière à « éviter les inconvénients que vous pouvez imaginer vous-mêmes ». Mais pour souligner que Jupiter n'est pas très sûr de ce stratagème trop cousu de fil blanc, Bruno le fait conclure par cette recommandation méthodologique : « et ce que tu ne peux discuter et excuser, nie-le avec aplomb, en disant qu'on doit accorder plus de foi aux dieux (dont tu porteras les lettres patentes et les sceaux) qu'aux hommes qui sont tous menteurs[191] ». Telle est justement, selon Bruno, l'attitude de l'apologétique biblique quand elle prétend « prouver » la véracité du récit biblique : distorsion des faits qui le démentent jusqu'à ce qu'ils s'accordent avec lui ; négation, dans le cas où cet accord ne peut être atteint, des faits eux-mêmes, et appel autoritaire à la révélation divine, avec pour conséquence la dépréciation de toute raison humaine. Tout cela parce qu'il n'existe pas d'accord entre la raison humaine et les faits vérifiés par elle d'un côté, et le récit de la *Genèse* de l'autre.

La mise en évidence de ce désaccord est aussi le motif conducteur de la critique de Bruno aux théories sur le peuplement du Nouveau Monde, et en particulier à celle de Du Plessis-Mornay.

La conception monogénique biblique présuppose le rayonnement du genre humain, après le Déluge, à partir d'un seul point. Mornay, cependant, hésitant entre le mont Taurus, la plaine de Sennaar et la Mésopotamie, avait admis que « peu importe de quel point de l'univers il s'agit[192] ». Mais s'il n'existe aucun critère pour fixer le lieu d'origine de l'humanité, cela veut dire que l'humanité peut avoir commencé n'importe où : alors, pourquoi pas en plusieurs endroits ? Si cela ne peut pas être admis par la conception monogénique, le choix d'un point de départ, exclusif de tous les autres, s'avère de toute façon arbitraire. D'où le sens

ironique de la recommandation de Jupiter au Verseau, dans le dialogue de Bruno, qu'« il fasse comprendre comment le renouvellement de la race engloutie par les eaux se fit à partir de notre Olympe en Grèce, et non des monts d'Arménie ou du Mont Gibel de Sicile, ni d'un quelconque autre lieu ».

On arrive ainsi à la difficulté majeure, celle qui découle plus directement de la présence d'hommes dans le Nouveau Monde. Comment expliquer, dans une conception monogénique, le peuplement d'autres continents ? On a déjà vu que Bruno est un des premiers à critiquer l'hypothèse d'anciennes navigations transocéaniques[193]. On peut ajouter maintenant que la solution alternative élaborée par la pensée orthodoxe – solution qui, si elle reçoit d'Acosta sa codification, trouve pourtant chez Du Plessis-Mornay des anticipations notables[194] – ne semble pas à Bruno capable de résoudre les difficultés. L'hypothèse d'un trajet terrestre, en effet, implique nécessairement, selon lui, la traversée de bras de mer : et un peuplement qui s'effectue « grâce à une traversée » implique, de même que l'hypothèse d'anciennes navigations transocéaniques, l'utilisation de « ces navires qui existèrent avant qu'on n'inventât le premier[195] ». C'est la difficulté d'expliquer de façon rationnelle le *trajet* des premiers habitants qui permet à Bruno, comme avant lui à Paracelse, d'avancer une solution polygénique à *l'aut-aut* posé par Augustin à propos du peuplement des îles lointaines. Mais, alors que Paracelse avait pu profiter des affirmations des *conquistadores* sur la bestialité des *indios* pour soutenir à nouveau leur origine polygénique, qu'ils soient des bêtes ou qu'ils soient des hommes, la première option semble à Bruno absolument impossible. On s'en aperçoit dès que Momus, dans le dialogue, décide de se tirer d'embarras en soutenant « que ceux de la nouvelle terre n'appartiennent pas à l'espèce humaine, car ils ne sont pas des hommes, bien que par les membres, la silhouette et le cerveau ils leur ressemblent beaucoup ; et dans de nombreuses circonstances ils se montrent plus sages, et moins ignorants dans leur façon de traiter leurs dieux ». À cette possibilité – admise par Paracelse – Bruno fait répondre par Mercure « qu'elle est vraiment trop difficile à avaler ». Un jugement qui n'est pas seulement dû au fait que les affirmations des *conquistadores* étaient désormais, dans les années 1580, tombées en discrédit, mais aussi – et peut-être surtout – à la polémique plus ouverte que Bruno, par rapport à Paracelse, veut mener à l'égard de la conception chrétienne.

En admettant la possibilité que les Américains ne soient pas des hommes, Paracelse avait en fait voulu montrer qu'une solution polygénique était possible, même *à l'intérieur* de l'alternative augustinienne (mais il avait dû par la suite contredire aussi Augustin en affirmant que, même si c'étaient des hommes, ils ne descendraient pas d'Adam). Bruno est plus direct. Il veut montrer que l'alternative augustinienne elle-même est dénuée de sens. Après avoir rejeté la première possibilité – que les Américains ne soient pas des hommes – il veut montrer que la deuxième est tout aussi fausse. La possibilité de prouver que les Américains descendent d'Adam s'effondre lorsque fait défaut une explication convaincante du trajet qu'auraient pu effectuer les premiers habitants du Nouveau Monde.

Celles inventées par l'apologétique chrétienne ne sont pas, selon Bruno, plus crédibles que la fable biblique sur la baleine de Jonas. Tout ce que sait suggérer Mercure pour défendre la solution monogénique, c'est de « trouver quelque belle raison, soit un souffle de vent, soit un transport par des baleines qui auraient avalé des gens dans un pays et seraient allé les régurgiter vivants dans d'autres lieux et d'autres continents[196] ». De tels expédients ne peuvent certes pas résister à l'examen de la moindre critique rationnelle. Mais s'il faut recourir à eux, c'est parce que l'enjeu est énorme ; « autrement – explique Mercure dans le dialogue – nous, les Grecs, serons confondus, parce qu'on dira que toi, Jupiter, par l'intermédiaire de Deucalion, tu n'as pas renouvelé tous les hommes mais seulement une partie d'entre eux[197] ». Le monogénisme biblique donc, dit Bruno, ne constitue pas une réponse rationnelle au problème du peuplement américain, mais il se heurte au contraire aux évidences les plus élémentaires. Et pourtant, le point de vue monogénique est un postulat auquel ne peut renoncer celui qui veut revendiquer pour le Christ, prophète d'une religion locale, le rôle de rédempteur de toute l'humanité, une humanité bien plus vaste que celle que le petit monde biblique et chrétien pouvait prévoir.

Ayant mis en lumière les véritables buts du monogénisme biblique – l'illégitime prétention universaliste du prosélytisme chrétien – Bruno insiste – par la bouche de Jupiter – sur la nécessité de choisir entre deux explications différentes de la renaissance de l'humanité après le Déluge. La première consiste à l'attribuer à « ce patriarche Noé qui, ivre par amour du vin, montrait à ses fils le principe organique de leur génération, afin de leur faire comprendre où résidait le principe restaurateur de cette génération happée et engloutie par les eaux du grand cataclysme ». La seconde, au contraire, fait référence à « ce thessalien Deucalion à qui on montra, ainsi qu'à sa femme Pyrrha, que c'est dans les pierres que se trouvait le principe du renouvellement de l'humanité[198] ». Il ne s'agit pas seulement de choisir entre le mythe hébraïque et le mythe païen. Ils sont ici l'expression métaphorique de deux principes de génération différents, le séminal et le spontané ; il faut en adopter un, exclusif de l'autre, pour rendre compte de l'origine de l'homme. Le choix de Bruno ne laisse aucun doute. Tous les arguments de ces pages du *Spaccio*, destinés à démontrer l'incompatibilité de la présence d'hommes dans le Nouveau Monde avec le modèle monogénique de la Bible, témoignent contre l'hypothèse d'une propagation de l'humanité par une génération à partir de Noé. Mais en dépit du caractère essentiellement destructeur de cette partie du dialogue, Bruno ne manque pas de faire transparaître *en positif* son opinion sur l'origine des Américains (et plus généralement des hommes) quand il oppose aux impossibles hypothèses basées sur le trajet maritime celle « que les progénitures des hommes se trouvent dans divers continents [...] de la même façon qu'on y trouve beaucoup d'autres espèces d'animaux sortis du sein maternel de la nature[199] ».

L'alternative *scientifique* au mythe judéo-chrétien est donc, pour Bruno, la théorie de la génération spontanée de l'homme. Dans un autre dialogue de

1584, *De l'Infinito, universo e mondi*[200], répondant à la onzième objection aristotélicienne contre la pluralité des mondes, basée sur le principe qu'« on ne fait pas une multitude d'individus d'une même espèce sinon par l'acte de la procréation[201] », Bruno objecte que « ceci n'est pas universellement vrai ; par l'action efficiente du soleil on tire d'une masse [de terre] une quantité de vases différents aux formes variées et aux aspects multiples ». Et il ajoute, faisant écho au thème d'Avicenne plusieurs fois rappelé, que « si un monde fut détruit et renouvelé, la production des animaux, aussi bien parfaits qu'imparfaits, fut effectuée au commencement sans acte de procréation, par la force et la vertu de la nature[202] ». Mais la génération spontanée, étendue aussi aux animaux parfaits, n'est pas pour Bruno un phénomène limité aux conditions particulières de la période immédiatement post-diluvienne. Reprenant et développant ce même problème dans le *De Immenso*[203], tout en rappelant le Déluge comme une circonstance qui comporte nécessairement la génération spontanée de tous les animaux, Bruno précise que *partout* et *toujours* la nature animée est en mesure de produire *toute espèce* d'être vivant : « de là naissent le serpent, le poisson, la grenouille coassante, de là proviennent aussi le cerf, le renard, l'ours, le lion et l'homme[204] ».

Dans le contexte de la conception brunienne de l'animation universelle, où la terre et le soleil dans une étreinte éternelle produisent sans cesse les êtres vivants[205], la présence d'hommes dans le Nouveau Monde ne constitue plus un problème, mais devient au contraire la preuve la plus éclatante du fait que « toutes les terres produisent toutes les espèces d'animaux ». Attribuer aux Américains une ascendance adamique est absurde, comme il serait absurde d'attribuer à d'autres animaux supérieurs une origine monogénique : « et en effet, il n'y eut pas un seul premier loup, ou lion, ou bœuf à partir de qui tous les lions, les loups et les bœufs furent engendrés et répandus dans toutes les îles, mais en tous lieux, la terre a produit toutes les choses dès le commencement ». L'éventuel problème, pour Bruno, serait diamétralement opposé à celui de l'apologétique chrétienne : à savoir, rendre compte de l'*absence* d'hommes dans certaines îles de la terre. À cela, Bruno répond que si toutes les terres produisent toutes les espèces vivantes, elles ne sont pas toujours en mesure d'en garantir la conservation : de même qu'en Angleterre la mise en culture des champs a provoqué l'extinction des loups, des ours et des renards, « dans certaines autres îles, les hommes [se sont éteints] à cause de la force de bêtes plus puissantes ou par manque de nourriture[206] ».

Si dans le *Spaccio* Bruno avait invoqué la nécessité d'admettre une polygénèse spontanée de l'homme, en soulignant tout particulièrement l'impossibilité de rendre compte autrement du peuplement originel des îles, dans le *De Immenso* il développe en outre un autre argument dont Paracelse avait déjà fait le fondement du polygénisme : l'impossibilité de ramener à un prototype unique la diversité des formes humaines[207]. « Aucune personne sensée – écrit Bruno – ne met en relation la race des Éthiopiens avec cet ancêtre [*protoplasten*] [208] », c'est-à-dire ne prétend faire descendre les noirs d'Adam. Mais ce qui est évident pour

les noirs est vrai aussi pour toutes les autres variétés humaines, « puisque les espèces des hommes sont de plusieurs couleurs, et la race noire des Éthiopiens, la rouge que produit l'Amérique, l'humide [*uda*] de Neptune qui vit cachée dans les antres, les Pygmées [...] qui vivent dans les entrailles de la terre, les Géants, prodige des terres australes [*Austri*], ne relèvent pas de la même famille et de la force procréatrice d'un unique premier père commun à tous[209] ». En énumérant ces variétés humaines, dont chacune constitue une *espèce* à part, sans relation de parenté avec les autres, Bruno montre qu'il se rappelle, peut-être à cause de son séjour à Francfort, la classification de Paracelse qui avait mis les Américains à côté des Nymphes, des Pygmées, des Vulcains et des Géants, parmi les créatures d'apparence humaine qui ne descendent pas d'Adam : mais tandis que Paracelse avait dénié à ces créatures les caractères de l'humanité, en supposant qu'elles n'avaient pas d'âme, Bruno se garde bien de le faire, conférant ainsi à la théorie polygénique toute sa signification anti-scripturaire et anti-augustinienne. De ce fait, il semble bien qu'on ne puisse nier qu'il ait voulu faire sien cette signification que la théorie polygénique avait pris, dès le IV^{e} siècle, dans la polémique anti-chrétienne de Julien l'Apostat qui, précisément, en l'opposant au monogénisme biblique, l'avait fondée non seulement sur la diversité physique des peuples du monde, mais aussi sur la variété de leurs lois et de leurs mœurs, ainsi que sur la difficulté d'attribuer à un seul homme le peuplement de la terre entière[210].

Des œuvres de Bruno examinées jusqu'ici il ressort clairement que l'accusation de Mocenigo devant l'Inquisition, selon laquelle Bruno aurait soutenu « que de même que les animaux naissent de la pourriture, ainsi naissent également les hommes quand après les déluges ils renaissent[211] », n'est pas du tout dénuée de fondement. Et la réponse de Bruno aux juges – telle est « l'opinion de Lucrèce et d'Épicure, et celle d'autres encore », mais « elle n'est pas du tout conforme à ma philosophie ni déductible de ses principes et de ses conclusions[212] » – doit s'entendre essentiellement comme un expédient d'autodéfense, même s'il est vrai qu'il ne parle jamais de *generatio ex putredine*, concevant plutôt la génération spontanée comme le fruit incessant de l'amour cosmique. La conception de Bruno sur l'origine de l'homme n'en reste pas moins totalement opposée à l'idée de création et justifie, de ce point de vue, la condamnation des juges de l'Inquisition.

Mais la génération spontanée ne fut pas la seule opinion hétérodoxe relative à l'origine de l'homme imputée à Bruno par les juges de l'Inquisition. D'une lettre du 17 février 1600 écrite par le néophyte catholique Gaspare Scioppio, témoin de la condamnation et de l'exécution de Bruno, il ressort que ce dernier aurait soutenu que « seuls les Hébreux tirent leur origine d'Adam et Ève, les autres de ces deux [humains] que Dieu avait créés auparavant[213] ». Bruno serait donc un partisan non seulement de la génération spontanée de l'homme, mais aussi de l'existence d'hommes préadamites. Cette accusation, loin d'être gratuite, trouve aussi sa confirmation dans les écrits de Bruno, et particulièrement dans ceux de la période de Francfort.

Dans l'explication de la signification hermétique du nombre trois (qui représente le principe générateur et la structure même de l'univers) contenue dans le chapitre IV du *De Monade*, on trouve cette affirmation : « Quand la terre génitrice produisit les êtres animés, à trois familles furent donnés trois Patriarches, dont le premier fut Enoch, [le second] Léviathan et le troisième Adam ; c'est ce que croyait la majeure partie du peuple hébreu, dont la génération sacrée provenait d'Un seulement[214] ». Ce n'est pas une affirmation occasionnelle, ni une projection extrinsèque de cette triade sur le genre humain. Dans un contexte plus spécialement consacré au problème des origines de l'humanité, dans le *De Immenso*, Bruno propose de nouveau le thème préadamite en ces termes : « une affirmation prophétique [*propheticum*] et une tradition [*celebritas*] de certains peuples veut que toutes les espèces d'hommes proviennent d'un premier géniteur unique, ou [*vel*], comme nous l'apprenons par les livres des Hébreux [*ex Ebrerorum monumentis*] et le croyons fermement, de trois, dont seulement l'espèce la meilleure, celle des Hébreux, descend d'un seul ancêtre [*protoplasten*], et les autres familles des deux autres, qui furent l'un et l'autre créés avant. La religion des Chinois récemment découverte compte trois ancêtres aux noms différents qui remontent à vingt mille ans en arrière[215] ».

C'est un passage qui, comme celui du *De Monade* cité plus haut, pose quelques problèmes d'interprétation. Dans les deux cas, l'histoire des deux patriarches, Enoch et Léviathan, qui précédèrent Adam, est rapportée comme une croyance hébraïque. Existe-t-il vraiment une tradition préadamite hébraïque, ou s'agit-il d'une invention de Bruno ? À cette question que les critiques modernes n'ont pas résolue, Rumpf répond au contraire en 1721, en repérant dans un passage du livre IV apocryphe d'Esdras et dans quelques commentaires rabbiniques l'origine de la tradition exhumée par Bruno[216]. Mais pourquoi cette exhumation ? Bruno veut évidemment montrer que la tradition judéo-chrétienne elle-même, à laquelle se réfèrent constamment les partisans de l'origine monogénique du genre humain, témoigne aussi, si on la connaît bien, pour la thèse opposée. La sagesse du peuple élu parle aussi bien d'un que de trois ancêtres primordiaux, et la seule chose qu'elle affirme avec certitude – sans même la mettre en question – c'est la provenance du peuple hébreu du seul Adam. Par ailleurs, en faveur d'une triple origine du genre humain témoigne aussi la très ancienne tradition chinoise, à laquelle Bruno fait appel, non sans l'intention de minimiser l'hébraïque : d'un côté parce qu'elle affaiblit cette partie de la tradition hébraïque qui prétend faire descendre d'Adam l'humanité entière, de l'autre parce qu'elle se présente comme une histoire plus ancienne que la Bible de quatorze mille ans. En soulignant cet écart chronologique en même temps que la croyance aux trois patriarches, Bruno fait entendre implicitement que la Bible n'est que l'histoire du peuple hébreu, c'est-à-dire de la descendance d'Adam, avant qui les premiers ancêtres d'autres branches de l'humanité ont eu le temps de vivre et de se multiplier.

Il convient enfin de souligner que la référence de Bruno à la tradition pré-

adamite ne contredit ni ne corrige son opinion sur la génération spontanée de l'homme, et ne l'amène pas à accepter l'hypothèse d'une création. Dans le passage du *De Monade*, il dit que les trois patriarches apparurent « quand la terre génitrice produisit les êtres animés », et dans le *De Immenso*, il introduit son explication de la génération spontanée de l'homme aussitôt après le passage cité sur la tradition préadamite. La génération spontanée reste donc, pour Bruno, la seule explication scientifique de l'origine de l'homme. La récupération de la tradition préadamite ne sert qu'à prouver que même la sagesse des peuples confirme (ou n'exclut pas) une origine polygénique, le sens de cette tradition restant uniquement *propheticum*, c'est-à-dire n'étant pas une vérité rationnelle, mais une obscure allusion à celle-ci que la raison humaine se doit d'interpréter[217]. D'une façon évidente, en exhumant la tradition préadamite hébraïque, le Bruno de la période de Francfort s'affirme encore une fois comme un adepte de l'enseignement de Paracelse. Ce dernier aussi avait cherché dans la tradition hébraïque l'instrument culturel qui permît de dépasser le monogénisme biblique, et il l'avait trouvé, comme on l'a dit, dans l'interprétation cabalistique de la *Genèse* qui affirmait la création de deux Adam[218]. Si les sources auxquelles puisent les deux auteurs sont différentes, la matrice hébraïque est la même, et identique l'intention de corriger la signification monogénique de la Bible en se prévalant de la tradition même du peuple élu.

6- Polygénisme et pratique coloniale dans l'Angleterre victorienne

Rumpf ne se trompait pas quand, au début du XVIII[e] siècle, il résumait l'opinion de Bruno en le rangeant avec Paracelse parmi ceux qui, « poussés par la variété d'aspect des hommes et par la conformation différente des corps, ou encore incités par l'éloignement de régions impraticables dans les premiers temps à cause de l'immense mer, niaient que tous les hommes pussent descendre d'un seul premier père commun[219] ».

Mais si cette définition reflète les caractères *formels* du polygénisme de Bruno, elle conserve pourtant, et met en évidence, cette inversion des rapports de cause à effet qui est caractéristique des constructions idéologiques que nous sommes en train d'examiner. Bruno, en effet, n'est pas « poussé » à embrasser la doctrine polygénique par les difficultés rationnelles énumérées par Rumpf : celles-ci ne sont que les instruments, les justifications *a posteriori* d'un choix auquel Bruno – comme Paracelse – est « incité » par des motivations bien autrement concrètes et historiquement déterminées. Si d'un côté, en effet, le polygénisme de Bruno s'inscrit dans la bataille antichrétienne plus générale qui caractérise sa violente révolte à l'égard de l'idéologie féodale (et c'est dans ce sens qu'on doit comprendre son malin plaisir à détruire *de l'intérieur* la crédibilité de la conception biblique), de l'autre, et de manière plus spécifique, il représente une tentative de construire une idéologie alternative à celle qui, sous le couvert du monogénisme, protégeait la pratique coloniale et missionnaire des forces hispano-catholiques

dans le Nouveau Monde : une alternative qui s'exprime justement dans la forme « scientifique » de la réponse naturaliste au problème des origines des Américains.

Que l'idéologie missionnaire soit un des principaux objectifs de la polémique de Bruno, cela ressort clairement de l'ensemble des argumentations citées jusqu'ici, et en particulier de cette phrase – que dans le *Spaccio* il fait prononcer par Mercure[220] – où la défense du monogénisme est explicitement liée à la nécessité de préserver le postulat chrétien de la rédemption universelle, présupposé indispensable à toute intervention missionnaire. Mais Bruno ne se borne pas à juger négativement l'idéologie coloniale chrétienne. Il porte son attaque directement contre la puissance politique – l'Espagne – qui a fait de cette idéologie la bannière de ses propres entreprises coloniales. C'est en effet, sans la moindre équivoque, la méthode coloniale espagnole que Bruno dénonce dans la *Cena delle ceneri*, faisant écho aux thèmes de Las Casas que les ennemis de l'Espagne prenaient soin, pendant ces années-là, de diffuser[221]. Qu'ont fait les Espagnols dans le Nouveau Monde si ce n'est « montrer de nouveaux plans, instruments et art de tyranniser et d'assassiner les uns et les autres », et « propager par la violence de nouvelles folies et en implanter d'inouïes là où il n'y en a pas, le plus fort se proclamant finalement le plus sage » ?

Mais cette méthode repose précisément sur le postulat de la rédemption universelle qui a ses présupposés dans le monogénisme biblique : on voit ainsi comment la critique de celui-ci est étroitement liée, chez Bruno, à la critique de la colonisation espagnole. Dans le même passage de la *Cena*, Bruno ajoute que les Espagnols « ont trouvé le moyen de perturber la paix d'autrui, de violer les génies propres [*patrii*] aux peuples, de confondre ce que la nature prévoyante avait distingué, de redoubler les carences par le commerce, et d'ajouter les vices d'une génération aux vices de l'autre[222] ». L'action des Espagnols va à l'encontre de l'ordre naturel parce qu'elle prétend unifier ce qui par nature est distinct, faire de « générations » autonomes une génération unique, remplacer les « génies propres » de chaque population particulière par un dieu-tyran unique et universel. En piétinant l'autonomie politique et religieuse des populations américaines, l'universalisme espagnol et catholique ne respecte pas la *diversité originaire* des hommes, à quoi fait pendant, sur le plan scientifique, leur origine polygénique.

Parfaitement cohérente avec cette position se révèle encore la réfutation du treizième argument d'Aristote contenue dans le septième livre du *De Immenso*[223]. Il s'agit de la prétention, attribuée à Aristote, d'« unir dans un corps politique unique [*politeia*] les divers mondes [*corpora mundorum*] ». Une prétention que Bruno voit précisément réalisée par la domination espagnole sur le Nouveau Monde : là où « le Ligure [Colomb] et l'avide Étrusque [Vespucci] dévoilèrent les secrets de l'Océan pour que le violent Espagnol opprime l'Amérique ». L'Amérique est opprimée par les Espagnols parce que ceux-ci, au lieu d'en valoriser la *diversité*, l'ont détruite en imposant l'uniformité politique et religieuse : « de région en région, les vices et les poisons des lois perverses et des religions furent propagés au sein de la discorde et de l'extermination, et une fois dissémi-

nés, ils pullulèrent jusqu'à étouffer tous les bons fruits ». Comparés aux effets destructeurs de cette politique, ajoute Bruno, « les avantages que nous pouvons dénombrer sont nuls ». Et au contraire, de la *diversité* justement il est possible de tirer, avec une politique adaptée, les plus grands avantages. En effet, observe Bruno, « il est bénéfique aux commodités de la vie que les régions du monde se distinguent par l'usage et l'habitude, comme elles sont naturellement distinctes par les montagnes et les étendues de mer ». Si la politique coloniale espagnole n'a pas su saisir cet avantage, la politique anglaise au contraire, qui à cette époque se consacrait à la colonisation de la Virginie, a su le faire. Dans le passage cité du *De Immenso*, Bruno oppose en effet à la tyrannie espagnole sur l'Amérique l'action du « Britannique », qui unit à son expérience de la mer le « *sollicitus labor* » et l'amitié avec les indigènes (« accueillir l'hôte barbare avec un visage ami »), dont la prospérité démontre « combien sont profitables les commerces des hommes ». Mais le commerce, justement, se base sur la diversité des hommes et des produits, et non sur leur uniformité forcée sous un régime politico-religieux unique. Que ce soient précisément les puissances rivales de l'Espagne qui se montrent capables de développer le commerce est un concept que Bruno avait déjà exprimé dans le *Spaccio*[224], dans le passage où Minerve décide que son invention du navire « serve à quelque Portugais entreprenant, ou à un Britannique curieux et avide, afin qu'avec lui il aille découvrir d'autres terres et d'autres régions en direction de l'Inde occidentale, où l'astucieux Génois n'a rien découvert, et où n'a pas mis les pieds le tenace et cupide Espagnol ». Une invitation, rappelons-le, que Bruno écrivit juste alors que s'amorçait l'initiative coloniale britannique, l'année même où était organisé le voyage de Ralegh en Virginie.

Il y a donc une cohérence fondamentale entre le choix politique de Bruno et sa courageuse bataille contre le monogénisme biblique. L'admiration pour le modèle colonial britannique et la condamnation du modèle espagnol ont leur contrepartie théorique dans la thèse naturaliste et le polygénisme.

Cette conformité entre polygénisme et pratique coloniale de l'Angleterre élisabéthaine ne se trouve d'ailleurs pas seulement au cœur de la pensée de Bruno, ni dans les déclarations explicites du philosophe de Nola. Une confirmation indirecte, mais suffisamment claire, ressort aussi d'un examen, même rapide, des considérations relatives aux habitants de l'Amérique exprimées par les protagonistes des tentatives coloniales britanniques eux-mêmes. Thomas Harriot, le mathématicien et naturaliste qui accompagna Ralegh dans son expédition en Virginie de 1585, consacre la troisième partie de la relation de cette entreprise à la description des indigènes de cette région américaine et à l'exposé des rapports qu'on peut instaurer avec eux[225]. Les Indiens de la Virginie, écrit Harriot, « comparés à nous sont de pauvres gens, et par manque de capacité et de jugement dans la connaissance de ce dont nous disposons, ils apprécient plus nos bagatelles que les choses de grande valeur ; néanmoins, dans leurs propres façons de faire (si on tient compte de l'absence de tous les moyens que nous avons) ils semblent

très ingénieux. Bien qu'ils n'aient pas d'instruments, ni aucune des techniques, des sciences ou des arts que nous possédons, ils témoignent pourtant dans ces domaines d'une grande ingéniosité qu'ils mettent en pratique[226] ». Ils manifestent leur intelligence en particulier, selon Harriot, en sachant reconnaître et apprécier la supériorité scientifique et technique des Anglais. Instruments mathématiques, compas, miroirs, armes à feu, « et beaucoup d'autres choses que nous avons leur semblaient si étranges, et dépassaient tellement leur capacité de comprendre pourquoi et comment elles pouvaient être construites et utilisées, qu'ils les croyaient plutôt œuvres des dieux que des hommes ». Cette façon correcte dont les indigènes jugent les colons suffit aux yeux d'Harriot à garantir les rapports qui doivent s'instaurer entre les deux parties. Et en effet, observe Harriot, en raison de ce jugement les indigènes accordaient « beaucoup de crédit [...] à tout ce que nous disions, à propos de n'importe quel sujet[227] » ; constatation qui induit le compagnon de Raleigh à penser que « plus par une considération méritée ils trouveront que nos formes de connaissance et de technique dépassent les leurs en perfection [...], plus il est probable qu'ils désireront notre amitié et notre bienveillance, et qu'ils essayeront de nous faire plaisir le plus possible et de nous obéir[228] ». Un rapport avec les indigènes qui tourne à l'avantage des Anglais est donc possible, selon Harriot, même si ceux-là « ne connaissaient pas encore la vérité de Dieu et de la Religion[229] ». C'est même la soumission spontanée à quoi les pousse la supériorité technique des Anglais qui est le plus sûr moyen de provoquer aussi leur conversion ; c'est cette soumission qui permet légitimement « d'espérer, si on adopte de bonnes méthodes de gouvernement, que dans peu de temps ils seront amenés à la civilisation, et à embrasser la vraie religion ». Mais si la conversion des indigènes a pour Harriot une importance tout à fait secondaire, si elle est considérée plutôt comme une conséquence de leur civilisation que comme un moyen de la réaliser, c'est parce que la religion propre des Américains ne semble pas à Harriot totalement négative. « Une espèce de religion, ils l'ont déjà – affirme-t-il –, et bien qu'elle soit loin de la vérité, on peut espérer, qu'étant ce qu'elle est, elle pourra être réformée assez vite et facilement[230] ». Même si elles doivent être « réformées », les croyances des indigènes ne sont pas en effet très éloignées des nôtres. Leur façon de concevoir la création le prouve : « d'abord (disent-ils) furent faites les eaux, et d'elles fut faite par les dieux chacune des espèces de créatures visibles et invisibles. Pour le genre humain, ils disent que d'abord fut faite une femme, et [que celle-ci], par l'œuvre d'un des dieux, conçut et enfanta un fils : et telle est, disent-ils, leur origine ». Ce que les indigènes ne savent pas préciser, c'est « combien d'années ou d'âges se sont écoulées depuis lors » : mais ce n'est pas dû – précise Harriot – à une faiblesse de leur religion, mais à leur retard technique et scientifique, « n'ayant ni lettres, ni aucun des autres moyens que nous possédons pour conserver le souvenir des événements marquants des temps passés, mais [se fondant] seulement sur les traditions de père en fils[231] ». La « réforme » de la religion indigène est donc, de ce point de vue aussi, subordonnée à la capacité des indigènes de recon-

naître la supériorité technique des colons. L'admiration même qu'ils témoignent pour les saintes Écritures est en réalité de l'admiration pour la technique de l'écriture, s'il est vrai qu'Harriot lui-même doit leur expliquer – comme il le déclare de manière éloquente – que « ce n'était pas le livre [de la Bible], matériellement et en lui-même, qui possédait toutes les vertus qu'ils semblaient lui attribuer, mais seulement la doctrine qu'il contenait[232] ». La soumission à la supériorité technique anglaise se renforce ainsi en se mêlant à des éléments de la religion indigène. Les Indiens en viennent à penser que tous leurs malheurs sont la conséquence d'un déplaisir qu'ils ont causé aux Anglais, et que l'amitié de ces derniers les protège des maladies : au point que, rapporte Harriot, « certains ne purent dire s'ils nous considéraient comme des dieux ou comme des hommes ». Et ce n'est pas tout : remarquant que les Anglais ne mouraient pas pendant les périodes de sécheresse, n'avaient pas de femmes et ne désiraient pas les femmes indigènes, certains autres – précise Harriot – en arrivèrent à émettre « l'opinion que nous n'étions pas nés d'une femme, et donc que nous n'étions pas mortels, mais que nous étions des hommes d'une très ancienne génération qui était ressuscitée à l'immortalité[233] ».

La conscience de la supériorité technique anglaise amène donc les indigènes – si on peut se fier au témoignage de Harriot – à attribuer aux Européens une nature et une origine différentes, c'est-à-dire à formuler une sorte d'hypothèse polygénique. Sur cette conception indigène, Harriot, prudemment, n'émet aucune espèce de jugement. Mais, par le contexte où elle s'insère, il apparaît évident qu'elle n'empêche pas, mais au contraire facilite, l'instauration de ces rapports avec les indigènes – basés essentiellement sur la supériorité technique anglaise – que les premiers colons de la Virginie souhaitaient. Il ne semble donc pas indispensable, ni même utile, de « réformer » cet aspect polygénique de la religion indigène. Au contraire, c'est plutôt le monogénisme de la religion européenne qui devrait être mis en question. En effet, s'il est utile que les Américains attribuent aux Européens une nature *différente* et *supérieure* à la leur, n'est-il pas aussi utile que les seconds attribuent aux premiers une nature *différente* et *inférieure* ? Une proposition de modification de la conception biblique dans un sens polygénique paraît naturelle dans la bouche de ces Anglais qui défendent *ce* type de rapport avec les indigènes de la Virginie. On ne s'étonne donc pas d'apprendre par Thomas Nash que dans les cercles des « Athées » de l'époque élisabéthaine « il y a des mathématiciens [...] qui veulent prouver [l'existence de] l'homme avant Adam[234] », et qui « persistent à dire avec impudence que les Indiens récemment découverts peuvent montrer des antiquités plus vieilles qu'Adam de plusieurs milliers d'années[235] » ; il ne semble pas invraisemblable que ces affirmations se réfèrent justement au cercle de Raleigh, et à Thomas Harriot en particulier[236]. Le polygénisme, avant même de recevoir de Bruno le développement qu'on a vu, circule dans le milieu élisabéthain le plus directement engagé dans les entreprises coloniales[237] ; après Bruno également, il trouve dans ce milieu un terrain fertile, s'il est vrai que c'est justement un Anglais, Nicholas

Hill, qui se fait le défenseur tardif des théories naturalistes sur l'origine de l'homme qui constituent le présupposé « scientifique » du polygénisme de Bruno. En 1601, après la mort de Bruno sur le bûcher, alors que ses doctrines ont reçu une marque indélébile d'impiété, Hill en effet ose encore soutenir qu'« il n'y a pas d'autre origine pour les hommes et les bêtes que la terre, et le globe qu'ils habitent », en précisant – pour répondre implicitement à l'objection que Scaliger avait adressée à Cardan[238] – que « nous parvenons très difficilement à la connaissance de cela à cause des très longues révolutions nécessaires pour produire de telles espèces[239] », et, concluant, à la manière de Bruno, que « l'homme est le dernier rejeton de la terre procréatrice qui fleurit et donne lieu à toutes les combinaisons possibles[240] ».

On ne comprendrait donc pas pleinement – dans son historicité concrète – le polygénisme de Bruno si on ne tenait pas compte de la conjoncture particulière de l'histoire coloniale britannique qui – grâce à la médiation de Harriot – le stimule et le favorise. Il reflète en effet, sur le plan idéologique, les caractéristiques particulières du premier voyage de Raleigh en Virginie. Malgré l'intérêt que lui témoigna la reine Élisabeth, et malgré la lettre patente par laquelle elle le légitima, ce voyage fut présentée comme le fruit d'une initiative *privée*. Soucieuse de ne pas porter une attaque directe à l'Espagne sur le front américain aussi, Elisabeth évita prudemment de conférer à l'entreprise coloniale l'apparence d'une entreprise d'État. Tout ce qu'elle revendiquait vis-à-vis des autres puissances (et de l'Espagne en particulier), c'était le droit, pour ses sujets, d'« explorer et de découvrir » les terres américaines pas encore occupées par d'autres chrétiens. Cette prise de responsabilité impliquait déjà, comme on l'a vu[241], la recherche d'une justification idéologique des droits de la couronne anglaise sur le plan du *jus gentium*. Mais ce problème engageait précisément la couronne. D'autre part, le caractère privé de l'initiative coloniale permettait à ses promoteurs directs – et parmi eux, à Harriot – de ne pas se poser le problème de la domination *politique* sur le sol américain et sur ses habitants, en limitant leur rapport avec ces derniers à un lien commercial que la seule supériorité technique des Anglais suffisait à rendre, pour ceux-ci, très avantageux. En restant dans ces limites, l'initiative coloniale de Ralegh n'avait pas besoin de faire appel au monogénisme biblique. D'autant plus que son caractère anti-espagnol amenait à mettre en doute cette descendance de tous les hommes d'Adam qui avait constitué jusqu'alors le présupposé indispensable de la construction juridique hispano-catholique.

Les raisons qui avaient poussé Bodin – et, dans son sillage, les auteurs huguenots que Bruno attaque – à refuser l'alternative polygénique s'avèrent ainsi confirmées, négativement, par le soutien que Giordano Bruno apporte au contraire à cette alternative. Il est confirmé que le polygénisme du XVI^{e} siècle émerge en rapport avec une alternative *exclusivement commerciale* – et gérée de façon *privée* – au monopole colonial hispano-catholique, mais que la possibilité d'utiliser cet instrument idéologique corrosif disparaît dès que l'initiative colo-

niale des puissances concurrentes de l'Espagne devient, d'une façon ou d'une autre, initiative d'État, engageant la responsabilité de chacun des souverains, et impliquant donc également une justification sur le plan du droit des peuples. En Angleterre aussi, la vague polygénique retombe dès que cesse, avec le règne d'Elisabeth, la phase purement négative des tentatives coloniales à mi-chemin de la piraterie, et que commence une véritable politique d'implantation territoriale dans le Nouveau Monde que la couronne s'efforce en quelque sorte de discipliner. On a vu comment Bacon laisse de côté ses penchants polygéniques pour se borner à l'assimilation la plus prudente Amérique-Atlantide[242] : on peut ajouter maintenant que cela se passa, de manière significative, sitôt après que la couronne eut assumé directement le gouvernement de la Virginie (1623). La bannière du monogénisme, en cessant d'être l'apanage exclusif de l'Espagne, en vient finalement à se retourner contre elle. À l'époque du Commonwealth de Cromwell – qui comporte un renforcement du contrôle du Conseil d'État sur les colonies –, Milton se sert justement du monogénisme pour légitimer l'attaque britannique contre l'empire hispano-américain. Dans le *Manifeste* préparé pour justifier la guerre de Cromwell contre l'Espagne, il écrit en effet que la « providence de Dieu » a permis le développement de la flotte anglaise « pour qu'elle soit employée à venger le sang [...] des pauvres Indiens, qui en ces lieux a été si injustement, si cruellement et si souvent versé par la main des Espagnols : puisque Dieu a fait d'un seul sang toutes les races humaines pour qu'elles habitent toute la surface de la terre, en fixant d'avance les temps et les frontières de leurs habitations, [...] toutes les grandes et extraordinaires injustices faites à des personnes particulières doivent être considérées comme étant faites aussi au reste de la race humaine[243] ». La position polygénique avait permis de ridiculiser les prétendus droits de l'Espagne sur le Nouveau Monde ; mais seul le monogénisme permet à l'Angleterre de s'ériger en vengeresse du sang indien fraternel, et de justifier ainsi sa propre attaque contre l'Espagne sur le plan du droit des peuples.

7- La critique de Campanella et la condamnation du polygénisme du XVI^e^ siècle

À refermer la brève saison du polygénisme au XVI^e^ siècle contribue d'une façon déterminante – avec la disparition de la conjoncture historique qui lui avait permis de s'affirmer – la critique que lui adresse Tommaso Campanella, un auteur qui ne vient pas par hasard – comme Bodin – de ce milieu du naturalisme de la Renaissance qui avait fourni à Bruno les instruments culturels de son élaboration polygénique.

Dans l'*Atheismus Triumphatus* – une œuvre postérieure à la prétendue et controversée conversion –, Campanella fait figurer parmi les arguments que les « athées » utilisent contre la Religion commune », les « Législateurs du monde » et la « Foi catholique », les questions suivantes, très provocatrices : « S'il y avait dans l'autre hémisphère le nouveau monde, pourquoi Moïse, en parlant de la multiplication des peuples, n'en a-t-il pas fait mention, et pas davantage le

Christ ? Pourquoi ne savons-nous pas s'il fut inondé par le Déluge, ni par où les populations arrivèrent là-bas ? ». Convaincus qu'il n'est pas possible de répondre à ces questions, les « athées » concluent que « les hommes naissent donc spontanément, comme les grenouilles, ce que disaient Épicure, Diodore et Avicenne ». Dans cette hypothèse, la possibilité même de rédemption des peuples américains est mise en doute. Mais sur ce problème les « athées » poursuivent avec d'autres questions inquiétantes : « quel souci Dieu eut-il de ces gens-là, s'il les abandonna dans l'erreur éternelle ? et pourquoi vint-il à leur secours quand ils étaient plus mauvais et le méritaient moins ? ou peut-être ont-ils toujours été méchants ?[244] ».

La disproportion entre la force persuasive de ces questions et celle – très inférieure – des réponses orthodoxes fournies par Campanella dans l'*Atheismus* peut faire supposer chez le frère de Stilo une adhésion secrète aux arguments libertins. Mais si on rapproche des réponses de l'*Atheismus* celles par lesquelles, dans d'autres œuvres, Campanella repoussa les hypothèses naturalistes sur l'origine de l'homme en général, et des Américains en particulier, on ne peut nier la préoccupation constante de l'écrivain calabrais de réaffirmer le monogénisme biblique, même si semble tout à fait évidente la nature éminemment *politique* de ce choix, peu différent, de ce point de vue, de celui de Bodin quelques décennies auparavant. Tout en s'écartant de Bodin, Campanella ne refuse pourtant pas de discuter l'hypothèse spontanéiste et polygénique dans ses argumentations naturalistes et rationnelles. Si dans *l'Atheismus* il se borne à affirmer, sur ce plan, que « les hommes ne naquirent pas dans l'autre hémisphère comme les moustiques, mais purent y arriver depuis le nôtre », précisant cette affirmation par la détermination des trajets qui purent aisément être effectués par les premiers arrivants[245], dans l'*Epilogo Magno*[246] – une œuvre antérieure à la « conversion » –, après avoir rappelé qu'« Avicenne, Épicure, Démocrite et les autres disent que le soleil peut faire des hommes », Campanella rétorque que, si c'était vrai, « on verrait au moins dans certains lieux un homme naître comme un rat ; mais cela ne se voit jamais, et aucune histoire crédible ne l'affirme ; donc cela ne peut se faire que par le coït ».

Et puisque l'homme ne peut pas être coéternel au monde, « il faut donc préciser son origine et son Auteur, de même que pour les autres animaux parfaits et les poissons, hommes et poissons, baleines et tout le reste ». On arrive ainsi, par un raisonnement exclusivement naturaliste, au créationnisme monogénique, avec pour conséquence obligée que « les hommes sauvages naquirent des hommes civilisés », et les Américains des habitants de l'Ancien Monde[247]. Une œuvre plus tardive de Campanella, le *Quod reminiscentur*[248], reprenant la réfutation rationnelle de l'hypothèse spontanéiste et polygénique, permet de souligner avec une plus grande précision les deux arguments dont elle se compose essentiellement. Le premier est constitué par l'absence d'une preuve expérimentale de la naissance spontanée de l'homme : « lequel de vous – demande Campanella aux partisans de cette théorie – a vu les hommes, les éléphants ou les bœufs

naître spontanément de la terre ? ». À cette question déjà posée en son temps par Scaliger, il est vrai que Cesalpino avait déjà répondu que la génération spontanée de l'homme n'a jamais été constatée jusqu'à ce jour parce qu'elle se produit sous des climats insupportables pour les autres hommes. Campanella ignore, ou feint d'ignorer, cette réponse, mais il ne manque pas de se déclarer ouvert à une éventuelle, encore qu'improbable, expérience : « si vous pouvez prouver ceci [la naissance spontanée de l'homme] par quelque expérience – ajoute-t-il en effet – ce serait magnifique que vous m'en fassiez part ». Il est difficile de dire si, dans ce défi, c'est l'ironie ou l'espoir qui prévaut. Ce qui est sûr, c'est qu'il ne s'agit pas d'une simple boutade, étant donné que les tentatives pour créer l'homme en éprouvette par des méthodes alchimiques n'avaient pas manqué dans ces années-là[249]. Le second argument de Campanella consiste à répondre à « ceux qui se demandent de quelle façon ceux qui se trouvent dans l'autre hémisphère peuvent tirer leur origine de nos ancêtres qui habitaient en Phénicie, puisqu'il n'existe ni histoire [*memoria*] ni explication [*ratio*] de la façon dont il purent émigrer en des lieux aussi éloignés ». Écrivant après Acosta, Campanella n'a pas de difficulté à lui emprunter (sans le citer toutefois) l'indication du trajet probable des premiers habitants[250].

Mais la supposition d'Acosta est rationnelle [*ratio*], ce n'est pas une tradition historique [*memoria*]. Elle doit donc être intégrée à l'histoire de l'Atlantide[251] que – assure Campanella – Platon apprit de Solon, « Solon des prêtres Égyptiens, [...] les Égyptiens de Moïse, ou plutôt de Noé et d'Abraham, de qui ils apprirent l'histoire et l'astrologie[252] ».

En conclusion de son examen naturaliste et rationnel, Campanella peut donc affirmer que « ce que d'aucuns… disent, que les hommes on pu naître de la terre et de la matière putréfiée dans certaines régions, comme les grenouilles et les rats, est une conjecture et une opinion fausse, nullement une histoire ni une démonstration[253] ». Plus que d'ordre rationnel, toutefois, les raisons invoquées par Campanella pour repousser la solution polygénique sont d'ordre théologique et, essentiellement, politique. C'est pourquoi Campanella se soucie de répondre aux problèmes théologiques que, selon l'opinion des « athées » exposée dans l'*Atheismus Triumphatus*, poserait la présence d'hommes dans le Nouveau Monde : d'une part, celui de la dépravation et du salut des Américains ; de l'autre, celui du silence des Écritures à leur sujet.

Sur la dépravation des Américains, Campanella n'a pas le moindre doute : « les Péruviens et les Mexicains [...] mangent de la chair humaine, pratiquent la sodomie et ont des mœurs impies et fort superstitieuses, ils se sont rendus coupables des idolâtries les plus insensées, et ils traitent les tyrans comme des dieux[254] ». Mais cette dépravation n'est certainement pas imputable à Dieu, comme voudraient le faire croire les « athées », car saint Thomas a démontré qu'aux peuples païens – et donc aussi à ceux du Nouveau Monde – les moyens naturels et providentiels pour arriver au culte divin n'ont pas manqué[255]. Dépravés par leur faute, et non par ignorance – conclut donc Campanella –, les

Américains « devinrent la juste proie des soldats espagnols, commençant ainsi à payer le tribut de leurs vices abominables[256] ».

Ayant résolu le premier problème posé par les « athées », Campanella s'efforce de répondre au second. Il n'est pas vrai que les saintes Écritures ne parlent pas du Nouveau Monde : Moïse en parle lorsqu'il rappelle que les fils de Javan occupèrent les îles, le Christ en parle quand il dit vouloir rassembler autour de lui « les autres brebis qui n'appartiennent pas à cette bergerie », le Très-Haut en parle encore par la bouche d'Esdras quand il évoque le détroit que doit nécessairement franchir celui qui veut « voir, ou dominer » la vaste mer[257]. En parlent aussi des écrivains qui, s'ils ne sont pas bibliques, ont pourtant pour Campanella une valeur prophétique : Platon dont l'information sur l'Atlantide remonte, comme on l'a vu, à Moïse et Abraham, et Sénèque, qui, inspiré par les Sibylles, prédit dans la *Médée* la découverte de l'Amérique[258]. Non seulement, donc, Campanella défend, contre les insinuations des mécréants, l'exhaustivité des saintes Écritures, mais de plus, il confère aux allusions au Nouveau Monde qu'il y décèle un sens prophétique, la prédiction de l'unification du monde sous le règne du Christ.

Si Mahomet représente la venue de l'Antéchrist, la découverte de l'Amérique représente le retour d'Israël, où « le Monde entier désire devenir et devient Israélite, c'est-à-dire Chrétien, rationnel ». « Après la conversion du Nouveau Monde », conclut donc Campanella, l'unification du monde en un « Royaume unique » devient, d'espérance, une réalité[259].

Répondre aux insinuations des libertins signifie donc, pour Campanella, non seulement refuser l'extranéité du Nouveau Monde au regard du monde biblique chrétien, mais affirmer positivement son intégration nécessaire, par l'évangélisation, dans une monarchie universelle que seul le Roi Catholique – selon un jugement qui caractérise la phase centrale de la pensée politique du calabrais – est en mesure de réaliser. Et dans ce projet de monarchie universelle chrétienne, l'appel au mythe du monogénisme mosaïque assume le rôle de justification idéologique fondamentale.

La domination espagnole sur le Nouveau Monde est légitime parce que ce droit a été conféré au Roi Catholique par le pape, maître spirituel et temporel de la terre entière. « Et puisque les Infidèles ont transgressé la loi naturelle par la sodomie publique et impunie, par l'idolâtrie et l'anthropophagie – en se mangeant les uns les autres –, le Pape, par pitié et sur l'ordre du Christ, doit leur envoyer – car ils vivent d'une manière bestiale et ne veulent pas s'en remettre à la raison – non seulement les maîtres de la loi évangélique, mais aussi les soldats, pour qu'ils exterminent l'idolâtrie, punissent et interdisent l'anthropophagie et la sodomie, et les contraignent au culte du vrai Dieu[260] ». Mais le droit de punition et de rédemption, sur lequel Campanella fait reposer la légitimité de la conquête politique et spirituelle du Nouveau Monde, n'a de sens que si les Américains sont conçus comme la branche corrompue d'une même famille humaine : dans ce cas seulement en effet, ils sont soumis, en tant qu'enfants

d'Adam, à la tutelle et à la législation papales. D'où la nécessité de cette intégration totale du Nouveau Monde dans l'histoire sacrée que Campanella ébauche dans la *Monarchia di Spagna*[261].

La famille humaine unique, créée par Dieu avec pour premier père Adam, par Dieu même fut détruite, en raison de ses péchés, par le Déluge universel qui sépara, comme Platon en témoigne[262], l'Ancien du Nouveau Monde. Celui-ci fut repeuplé par Noé qui s'occupa d'y envoyer « des colonies » par la Chine et le Japon, et emplit d'habitants tout le pays jusqu'à Baccalaos et tout le Pérou ». Par la suite, la descendance de Noé – Américains compris – pécha de nouveau, et pour la racheter Dieu descendit sur la terre et y installa son vicaire et les princes chrétiens ; mais les hommes restés séparés dans le Nouveau Monde persistèrent dans le péché. C'est pourquoi – il faut l'expliquer aux Américains – « Dieu, ayant pitié de vous qui êtes idolâtres et qui avez violé la loi de la nature, nous a envoyés là, nous, vos frères, pour vous enseigner la vérité et vous amener à lui par l'intermédiaire du Pape et de l'Espagne (dont ce pays s'est détaché au moment du Déluge)[263] ».

Le caractère providentiel de l'évangélisation du Nouveau Monde *par l'intermédiaire* de la domination politique espagnole ne peut donc pas se passer du postulat monogénique. Il est logique de ce fait que dans le *Quod reminiscentur*, écrit précisément pour appuyer l'idée missionnaire, Campanella défende de l'attaque du polygénisme, comme on l'a vu, le principe selon lequel « tous les hommes tirent leur origine d'un seul homme, Adam, et d'une seule femme, Ève ». Cela signifie que « nous sommes tous frères et en mesure de recevoir l'héritage divin[264] », c'est-à-dire que tous peuvent être *unifiés* dans la monarchie universelle et *convertis* à la religion catholique.

Nier que les Américains descendent d'Adam, c'est empêcher ce projet d'unification politique et religieuse. C'est ce que font, d'une part, les Américains eux-mêmes qui, ignorants de cette origine commune, prenaient les Espagnols pour des dieux, et devaient donc être convaincus, en vue de leur conversion, « qu'ils étaient vraiment des enfants de Dieu et non des Nuages, d'une semence plus noble et pourvus d'une âme divine et immortelle[265] ». Mais c'est ce que font aussi ces *conquistadores* qui, s'étant vus repoussés par les *indios*, « commencèrent à les tuer, de sorte que ceux-ci se retirèrent pour toujours sur les montagnes, et les Espagnols allaient à la chasse aux hommes comme si c'étaient des bêtes, et ils se vantaient le soir : – j'en ai tué tant ; et moi tant, etc. ». Mais s'ils se comportent de cette manière inhumaine – souligne Campanella –, les exterminateurs d'Indiens le font « sans considérer que ceux-ci sont nos frères par l'humanité qu'ils partagent avec nous ; que tous descendent comme nous de Noé, et que ceux qui ne sont pas baptisés ne sont pas des bêtes comme eux le disent[266] ».

Le polygénisme – dit Campanella, confirmant et amplifiant l'analyse de Bodin, et l'appliquant cette fois directement au problème américain – trouve donc ses défenseurs, d'une part, dans la superstition des indigènes du Nouveau Monde qui s'attribuent une origine autochtone et assignent aux Européens une

origine radicalement différente (superstition, rappelons-le, que Harriot avait estimée propice à l'établissement avec les indigènes d'un rapport commercial avantageux), de l'autre, dans la pratique exterminatrice des *conquistadores*, qui traitent les *indios* comme des bêtes. La théorie sur la bestialité des *indios* élaborée par les premiers *conquistadores* se trouve ainsi réunie, dans la critique de Campanella, avec le polygénisme soutenu et développé par les partisans d'un rapport commercial privé avec le Nouveau Monde et ses habitants. Ce qui rapproche ces deux points de vue – confirme encore Campanella –, c'est l'opposition, d'un côté à l'intervention *missionnaire*, de l'autre au lien *politique* avec les indigènes. Et c'est précisément pour défendre ces deux rapports que Campanella se fait le défenseur du monogénisme biblique.

Une défense qui, si elle a avec celle de Bodin des points communs évidents, présente des différences non moins significatives. Bodin avait pu éviter d'affronter les implications théologiques du monogénisme parce que le problème missionnaire était étranger à sa perspective, et l'instauration d'un lien politique avec les indigènes faisait abstraction – conformément à l'optique coloniale française – de leur utilisation directe comme main-d'œuvre. Nécessairement différent est le point de vue de Campanella qui écrit le *De Monarchia Hispanica* dans la perspective d'une monarchie universelle régie par le Roi Catholique. Tout en mettant à profit les avertissements de Bodin en matière coloniale, Campanella s'efforce de les adapter à la réalité de l'empire hispano-américain. Comme Bodin, Campanella critique la pratique des *conquistadores*, des « monstres rapaces » occupés « à voler l'or » et à tuer à cette fin les indigènes, « comme des loups les brebis » : il la critique parce que d'elle « naquit une autre erreur, qu'il faut envoyer des habitants de l'Espagne stérile pour peupler ces pays. Alors qu'en vérité les soldats ne suffisent pas à les contenir tant ils sont plus nombreux qu'eux-mêmes ; et pour remédier à cela ils les déciment, ce qui prouve leur grande ignorance et leur cruauté[267] ». Une erreur, donc, qui a conduit au dépeuplement tant du Nouveau Monde que de l'Espagne. Pour l'éviter, il fallait éviter avant tout le massacre des indigènes, « être très amicaux avec eux, ne faire preuve ni de cruauté ni d'avarice, leur dire que l'or qu'ils méprisent, nous le méprisons aussi, mais que nous l'utilisons pour échanger les biens des uns et des autres ; il fallait le rechercher sans avidité, en leur montrant qu'à la place nous apportions de notre pays le fer qui est plus utile pour cultiver la nature et pour défendre les hommes[268] ». Mais avant tout, il fallait comprendre que c'est faire preuve de « grande ignorance que de le considérer [le Nouveau Monde] comme une riche réserve de métaux et non d'hommes, lesquels sont par nature bien plus précieux[269] ». C'est là que se fait jour la perspective qui caractérise Campanella et le distingue de Bodin. Bodin voyait dans l'envoi de colons agricoles européens la possibilité d'une exploitation rationnelle du Nouveau Monde. Campanella, quand il estime « que le roi d'Espagne doit veiller à miser dans le Nouveau Monde plutôt sur les hommes que sur l'or et l'argent s'il veut davantage acquérir et conserver[270] », pense essentiellement à la possibilité d'exploiter la main-

d'œuvre indigène, afin non seulement de rendre le Nouveau Monde réellement productif, mais aussi d'enrayer la crise démographique espagnole. Il faudrait, selon ses projets, convaincre les indigènes américains « que c'est Dieu, par la bouche du Pape et du Roi, qui veut qu'ils se rangent à nos côtés, qu'on se serve d'eux pour constituer des colonies autour de l'Afrique, pour peupler l'Espagne de travailleurs, d'agriculteurs, de domestiques et d'artistes, et qu'on fasse de tous les Espagnols des soldats[271] ». C'est en effet seulement ainsi que « l'Espagne serait plus peuplée et plus forte, et le Monde Nouveau plus riche[272] ». Mais pour réaliser ce projet, la conversion des Américains devient un présupposé indispensable, puisque seule la religion est en mesure d'induire les barbares américains à assumer le rôle de main-d'œuvre de la « Monarchie d'Espagne » tout entière. D'où l'importance accordée par Campanella à l'intervention missionnaire dans le Nouveau Monde. D'où aussi cette insistance sur la valeur théologique, et non seulement politique, du monogénisme biblique, qui caractérise la polémique de Campanella par rapport à celle de Bodin.

La défense du monogénisme menée par Campanella révèle donc un point de vue nouveau de la politique coloniale à l'égard du Nouveau Monde – plus proche cette fois des intérêts de la couronne espagnole et de l'Église catholique – qui trouve dans le polygénisme un dangereux adversaire idéologique. Mais si la conscience de ce danger naît – avec Bodin, et plus tard avec Campanella – du sein même de ces courants naturalistes qui ont engendré le polygénisme, s'il se consolide d'abord dans ces milieux du protestantisme français en quête d'une alternative politique au colonialisme espagnol, il s'étend désormais, au début du XVII^{e} siècle, à toutes les forces engagées dans l'entreprise coloniale américaine qui voient leurs propres présupposés idéologiques menacés par la conception polygénique.

Pour défendre la perspective missionnaire, un jésuite français, Jean de Lorini, souligne le lien indéfectible entre monogénisme et prosélytisme chrétien (car « Dieu créa le genre humain à partir d'un seul homme, de même qu'il introduisit le péché dans ce monde par l'intermédiaire d'un seul homme et, en tant que Christ, il ordonna que fussent enseignés tous les peuples ») et, après avoir opposé un verset du Nouveau Testament de contenu monogénique[273] à l'« énorme erreur d'Avicenne selon qui, aujourd'hui encore, l'homme peut être engendré naturellement par la terre », il ajoute, en se référant à l'Amérique – avec un renvoi explicite à Acosta – qu'il « est nécessaire que les hommes soient arrivés là depuis l'Asie et l'Europe, soit jetés contre leur volonté par une tempête, soit par une voie terrestre, soit par une navigation volontaire, tous descendant d'un seul homme, c'est-à-dire d'Adam[274] ».

Même un défenseur des droits espagnols sur le Nouveau Monde, le juriste napolitain Camillo Borrello, lorsqu'il veut démontrer que « les Rois Catholiques eurent toujours soin [...] de propager le sacro-saint Évangile du Christ et la foi chrétienne parmi les peuples inconnus », éprouve le besoin de réaffirmer que tous les peuples descendent de Noé, et que donc, à propos du Nouveau Monde,

« on ne doit pas dire [...] que les hommes sont nés là-bas, engendrés par la terre ou par la matière en putréfaction, comme le pensa sottement Avicenne[275] ».

Enfin, un porte-voix de l'expansionnisme commercial hollandais, Abraham van der Mjil, ne peut s'empêcher de préciser qu'« on ne peut rien tirer de plus sûr de la doctrine divine que ceci : les Indiens occidentaux ne sont pas ἀυτόχθονας ou encore διοπέλεις, mais leur race est arrivée là-bas depuis quelque partie de notre monde[276] » ; il ne peut pas non plus éviter de réfuter la théorie spontanéiste de Diodore de Sicile, en concluant que « c'est une témérité horrible et insensée de la part de certains philosophes païens, comme d'autres qui n'ignorent pas la doctrine chrétienne, d'affirmer ouvertement que l'origine et la procréation par la seule matière terrestre et la pourriture est la même pour tous les hommes comme pour les animaux[277] ».

Le polygénisme du XVI^e^ siècle, naissant là où il s'agissait de défendre un *rapport privé avec les indigènes* (qu'il s'agisse – dans les limites qu'on a précisées – de l'exploitation forcée de la main-d'œuvre exercée par les *conquistadores*, ou du « libre » commerce pratiqué par les corsaires et les colons anglais) perd la possibilité de s'affirmer avec le renforcement progressif – à cheval sur les deux siècles – de l'intervention institutionnalisée dans le Nouveau Monde, soit de la part des forces missionnaires catholiques, soit de la part des monarchies absolues, soit encore de celle de la compagnie de commerce hollandaise. C'est alors seulement que le polygénisme est reconnu, de ces divers points de vue, comme l'ennemi principal à abattre. C'est alors seulement que s'affirme – avec la contribution d'Acosta – une réponse au problème des origines des Américains qui essaie, par des constructions rationnelles, de priver le polygénisme des arguments utilisés pour mettre en doute la provenance adamique des habitants du Nouveau Monde.

NOTES

1- Cf. LÉVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, cit., pp. 79-80.

2- T. SPITZEL, *Elevatio Relationis Montezinianae…*, cit., pp. 34-35, et après lui, Daniel HARTNACCIUS, *Continuatio Historiae Ecclesiasticae Joannis Micraelii, Secunda… editione*, Leipzig et Francfort, 1699 (la 1^re^ éd. semble remonter à vingt ans plus tôt), t. II, p. 2190. Aussi bien Spitzel que Hartnaccius citent comme source de ce témoignage l'*Oratio pro Hispania* incluse dans le recueil de Thomas Lansius, mais le citation semble inexacte. Déjà l'*Oratio contra Hispaniam* du baron de Limbourg Georges Frédéric rapporte l'accusation adressée par les Espagnols aux *indios* d'être « des bœufs sauvages [*uri*], non de vrais hommes », accusation immédiatement retournée par l'auteur contre les Espagnols eux-mêmes, qui ne sont pas « vraiment des hommes » mais, de par leur « malice », plutôt « un quelque genre de bêtes » ne ressemblant aux hommes que « par leur forme extérieure » (cf. *F.A.D.W. Consultationis de principatu inter provincias Europae,* cit., p. 403).

3- On trouve la même affirmation, par ex., dans l'ouvrage manuscrit du XVIII^e^ siècle de Fr. Juan José de la CRUZ, *Historia de la Santa y Apostólica Provincia de Santiago de la Orden de Predicatores en la Nueva España*, cité par Alberto Maria CARREÑO, *Fray Domingo de Betanzos O. P.*, Mexico, 1934, p. 151.

4- Cette affirmation est encore répétée de façon acritique in GOSSETT, *Race : the History of an*

Idea in America, cit., p. 8 : « En Espagne, tout au long du XVI^e^ siècle, s'est poursuivi un débat sur la question de savoir si les Indiens du Nouveau Monde étaient réellement des hommes ou s'ils étaient des bêtes, ou peut-être des êtres intermédiaires entre les bêtes et l'homme ».

5- LAS CASAS, *Historia de las Indias*, 1. III, chap. VIII, in *Obras escogidas,* cit., vol. II, p. 186.

6- *Ibid.*, chap. IV, vol. II, p. 176.

7- Le texte de l'« avis » de Gregorio est cité par LAS CASAS, *Ibid.*, 1. III, chap. XII, pp. 197-199.

8- L'*encomienda*, et non l'esclavage. En effet, l'*encomienda* des *indios,* souligne Gregorio, n'est pas en contradiction avec le fait « que Votre Altesse les appelle *libres* [...], car son intention fut et elle est encore de déclarer qu'ils ne sont pas des esclaves au sens où on pourrait les vendre et qu'ils ne pourraient posséder quoi que ce soit : en disposant et en commandant qu'ils prêtassent service aux chrétiens, elle avait voulu les contraindre à un service qualifié, et qui leur convenait puisque une liberté totale eût été nuisible pour eux » (*ibid.*, p. 198).

9- Pour compléter sa justification de l'*encomienda*, Gregorio ajoute que, toujours selon Aristote, « les serfs par nature, tout comme les barbares et les hommes sauvages tout à fait privés de raison, il est opportun qu'ils servent le seigneur sans aucun salaire ni récompense » (*ibid.*).

10- *Ibid.*

11- *Ibid.*, p. 199.

12- *Ibid.*, p. 198.

13- C'est à cette enquête que Lévi-Strauss se réfère pour établir le « doute » sur l'humanité des « sauvages » qu'il présuppose. Ignorant les buts pratiques et politiques des hiéronymites, Lévi-Strauss la présente comme « une véritable enquête psycho-sociologique, conçue selon les critères les plus modernes », qui « émeut tant pour son scrupule [...], que par la lumière qu'elle jette sur les attitudes mentales de l'époque » (*Tristes Tropiques*, cit., p. 71).

14- HERRERA Y TORDESILLAS, *Historia general de los hechos…*, cit., Decada II, 1. II, chap. XV, t. IV, éd. A. Ballesteros-Beretta, Madrid, 1936, p. 151.

15- Augustín DÁVILA PADILLA, *Historia de la Fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicatores*, Bruxelles, 1625 (1^re^ éd. 1596), 1. I, chap. XXX, p. 89.

16- Le texte de la lettre a été publié par Lewis HANKE, *The First Social Experiments in America*, cit., p. 79.

17- Lewis HANKE, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, 1949, p. 122, où est reproduit le texte du testament spirituel de Betanzos, daté du 13 sept. 1549, dans lequel le moine renie ses opinions juvéniles, reconnaissant que « beaucoup de gens avaient infligé aux *indios* de grandes destructions et morts à cause de leur cupidité, et avaient cherché à justifier et à légitimer [ces entreprises] par des arguments qu'ils m'ont poussé à dire » (*ibid.*, p. 123).

18- Le texte de la lettre est cité, en latin, in DÁVILA PADILLA, *op. cit.*, 1. I, chap. XLII, pp. 132-138 (le passage cité se trouve p. 133).

19- V. *supra*, p. 83.

20- L'*Altitudo divini consilii*, du 1^er^ juin ; la *Veritas ipsa*, du 9 juin ; la *Sublimis Deus*, du même jour.

21- Le texte de la *Sublimis Deus* est rapporté par Mariano CUEVAS, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, Mexico, 1914, pp. 84-86 (en trad. espagnole) et p. 89 (en facsimilé).

22- HANKE, *La lucha por la justicia*, cit., pp. 118-119, et pp. 109-113 sur les tensions entre la papauté et l'Espagne au sujet des Indes.

23- Comme indice de cette conception tendant à substituer l'*encomendero* au missionnaire, on peut se référer à ce passage d'Oviedo : « ces *indios* sont pour la plupart une population bien incapable de pouvoir entendre la foi catholique ; c'est comme battre l'eau avec un baton que de penser qu'ils doivent devenir chrétiens, sinon dans un long laps de temps [...] ; ils n'ont pas une tête comme celle des autres gens, mais un crâne si grossier et épais que le principal souci des chrétiens, quand ils se battent avec eux, est de ne leur point donner de coups de sabre sur la tête pour ne pas briser leurs épées. Et de même que leur crâne est gros, leur intellect est bestial et porté au mal » (*Historia general y natural de las Indias*, *ibid.*, 1. V, Préambule, t. I, p. 111).

24- *Ibid.*, l. XII, Préambule, t. II, Madrid, 1959, p. 28.
25- Dans un manuscrit polémique contre Las Casas de Bernardo de VARGAS MACHUCA (*Apologías y discursos de las Conquistas Occidentales [...] en controversia del tratado « Destruición de las Indias », escrito por D. Fray Bartolomé de Las Casas*, in *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, tome LXXI, Madrid, 1879, p. 218 sqq.) qui tend à justifier le « châtiment et la correction fraternelle » infligés aux *indios* par les *encomenderos* (cf. p. 232), les Américains sont définis comme « des gens dépourvus de raison » à cause de leurs vices, et « plus brutes que les animaux irrationnels » parce qu'ils transgressent même la « loi universelle de nature » de la conservation de l'espèce en tuant leurs enfants plutôt que de les laisser devenir les esclaves des Espagnols (cf. p. 227). Dans ce cas non plus, cependant, l'*irrationalité* des *indios* ne comporte leur exclusion du genre humain : « la malice du démon, explique Vargas Machuca, cherche toujours à ôter aux hommes leur raison, afin qu'ils soient transformés en des brutes bestiales : ainsi a-t-il possédé pour une si longue période ces *indios* » (p. 225).
26- On connaît la définition d'Aristote : « tous ceux qui sont éloignés de leurs semblables comme le corps l'est de l'âme et la bête sauvage de l'homme (se trouvent dans cette condition tous ceux qui ne valent que par leur force physique, qui est leur avantage majeur) sont esclaves par nature » (*Politique*, I, 1254 b).
27- Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *Democrates Secundus de justis belli causis*, éd. critique bilingue de Angel Losada, Madrid, 1951. L'ouvrage, peut-être composé en 1545, est resté inédit jusqu'en 1892.
28- *Ibid.*, pp. 21-22.
29- *Ibid.*, pp. 33-36.
30- *Ibid.*, p. 35.
31- *Ibid.*, p. 36.
32- *Ibid.*, p. 37.
33- Lewis HANKE (*La lucha por la justicia*, cit., II^{e} partie, chap. III, n. 39, pp. 452-454) penche pour ce type d'interprétation de la conception sepulvédienne – et aussi d'autres auteurs. Le même Hanke, dans son essai *Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World*, Londres, 1959, insiste sur le fait que Sepúlveda « appliqua la doctrine d'Aristote sur l'esclavage naturel à la lettre », excluant que l'humaniste espagnol ait en quelque sorte amalgamé la pensée aristotélicienne avec la pensée chrétienne (cf. p. 60 et *passim*).
34- SEPÚLVEDA, *op. cit.*, p. 35.
35- *Ibid.*, p. 37.
36- *Ibid.*, p. 38.
37- La deuxième justification de la guerre contre les *indios* est, selon Sepúlveda, celle d'« éradiquer le crime abominable qui consiste à dévorer la chair humaine, crime par lequel on offense tout particulièrement l'ordre naturel, et en outre d'éviter que les démons ne soient adorés à la place de Dieu, ce qui provoque par dessus tout sa colère, surtout avec ce rite monstrueux du sacrifice de victimes humaines » (*ibid.*, p. 84). Pour le développement de cette question, cf. *ibid.*, pp. 39-61.
38- La troisième justification de la guerre contre les *indios* est de « délivrer de grands malheurs tant d'hommes innocents que les barbares immolaient chaque année » (*ibid.*, p. 84 ; cf. pp. 61-63).
39- La quatrième raison est « que la religion chrétienne se propageât partout où ce fût possible [...] au moyen de la prédication évangélique, après que la voie avait été ouverte aux prédicateurs et aux maîtres de la morale et de la religion, et défendue de telle sorte qu'ils pussent non seulement prêcher en toute sûreté la doctrine évangélique, mais encore délivrer ce peuple barbare de toute crainte à l'égard de leurs princes et de leurs prêtres, afin que, après avoir été persuadés, ils pussent recevoir librement et sans danger la religion chrétienne » (*ibid.*, p. 84). Notons au passage le rôle irremplaçable que Sepúlveda assigne au soldat-*encomendero* dans l'œuvre missionnaire.
40- *Ibid.*, p. 118.

41- *Ibid.*, p. 38.
42- Cf. l'introduction d'Angel Losada à SEPÚLVEDA, *op. cit.*, p. XIII.
43- Cf. *ibid.*, p. XIX.
44- En conclusion de son traité, Sepúlveda déclare explicitement, faisant écho à la définition de l'*encomienda* contenue dans les Lois de Burgos : « il n'est pas contraire à la justice ni à la religion chrétienne de placer à la tête de quelques cités et villages [d'*indios*] des Espagnols honnêtes, justes et avisés, en particulier parmi ceux qui les [les *indios*] subjuguèrent, afin qu'ils se préoccupent de les éduquer dans des mœurs honnêtes et humaines, et de les initier, éduquer et instruire dans la religion chrétienne » (*op. cit.*, p. 122).
45- « Aucune raison de justice, d'humanité ou de philosophie chrétienne » affirme Sepúlveda, « n'interdit d'avoir des serviteurs et d'user modérément de leur travail ; ce qui est défendu, c'est de commander avec cruauté et avarice, d'opprimer les serfs par un esclavage intolérable, car il faut veiller à leur santé et bien-être comme à une part de son propre bonheur, puisque le serf, comme disent les philosophes, est comme une partie animée de son maître, quoique séparée de lui » (*ibid.*, p. 123). Plutôt que d'établir une nette distinction entre *servitude* et *esclavage*, Sepúlveda semble préoccupé d'assurer que ce qu'il soutient, ce n'est pas cette forme de domination tyrannique et destructrice que reprochait Las Casas aux *conquistadores*
46- V. *supra*, p. 62.
47- SEPÚLVEDA, *op. cit.*, p. 119.
48- *Ibid.*, p. 120.
49- À vrai dire Sepúlveda se préoccupe de faire apparaître comme conséquence de la donation papale, non pas le droit d'exercer un pouvoir politique sur le Nouveau Monde (qui a été acquis grâce à l'entreprise des *conquistadores*), mais la simple investiture religieuse : « le souverain pontife Alexandre VI, écrit-il, par la volonté des rois de Castille, qui *par droit propre* réclamaient pour eux cette entreprise, [...], chargea ces derniers de soumettre ces barbares, et non seulement de les inviter au banquet évangélique, c'est-à-dire à la foi, mais aussi, au cas où ils refuseraient, de les contraindre de la façon que nous avons dite » (*ibid.*, p. 80).
50- V. la définition de l'*encomienda* rappelée *supra*, n. 44.
51- SEPÚLVEDA, *op. cit.*, p. 80.
52- Sepúlveda aussi rapporte l'accusation adressée aux *conquistadores* de ne pas mener leur « guerre contre les barbares [...] avec de bonnes intentions, car ceux qui l'entreprennent n'ont d'autre but que d'amasser de grandes quantités d'or et d'argent, par des moyens licites ou illicites » (*ibid.*, pp. 27-28). Cet argument, toutefois, est immédiatement discrédité par Sepúlveda puisqu'il le place dans la bouche de l'interlocuteur négatif du dialogue, « l'Allemand Léopold, contaminé par les erreurs luthériennes, fléau de sa patrie » (*ibid.*, p. 2).
53- Que le rapport d'esclavage favorise la naissance de représentations de l'*indio* tendanciellement polygéniques – même sans référence à Aristote – est confirmé, entre autres, par la plaidoirie présentée en 1524 devant le Conseil des Indes par le dominicain Tomás Ortiz pour demander qu'on réduise en esclavage les Indiens de la terre ferme *Chiribichi*. « Il n'y a parmi eux aucune justice – affirme Ortiz dans le texte du mémoire cité par Gómara –, ils se promènent nus, n'éprouvent ni amour ni honte, ils sont comme des ânes, stupides, déments, insensés ; [...] ils sont bestiaux dans leurs vices ; [...] incapables d'apprendre et de se corriger [...] très hostiles à la religion, paresseux, voleurs, menteurs, étroits et limités dans leur jugement, ne respectant ni foi ni ordre ; [...] ils sont couards comme des loups, obscènes comme des porcs ; [...] ils n'ont aucun savoir-faire ni habileté humaine ; [...] ils n'ont pas de barbe [...] ; plus ils grandissent, plus ils deviennent mauvais ; jusqu'à dix ou douze ans, ils semblent pouvoir être élevés dans les bonnes mœurs et la vertu, mais à partir de cet âge, ils se transforment en des bêtes brutes ; en somme, je déclare que jamais Dieu ne créa d'êtres aussi imprégnés de vices et de bestialité, dénués de toute bonté et urbanité » (cf. GÓMARA, *Historia general de las Indias*, cit., p. 290). Cette dernière affirmation, en attribuant la bestialité des *indios,* non à un processus de dégradation, mais à une caractéristique génétique procédant d'un acte particulier de création divi-

ne, fait penser à une origine non adamique des *indios,* ce qui est conforme, d'ailleurs, à l'idée, soulignée par Ortiz, qu'il est impossible, pour l'*indio*, de se départir de sa nature bestiale. Cependant, la « bestialité » dont parle Ortiz n'est pas non plus une pure et simple animalité, car elle est en même temps une dépravation morale.

54- La connexion entre l'affirmation de la bestialité des *indios* et la défense de l'*encomienda* a été soulignée par J. H. PARRY, *The Spanish Theory of Empire in the Sixteenth Century*, Cambridge, 1940, p. 42 (à propos de Sepúlveda) et p. 58 sq. (à propos de Betanzos), et plus récemment par Robert E. QUIRK, « Some Notes on a Controversial Controversy : Juan Ginés de Sepúlveda and Natural Servitude », in *Hispanic American Historical Review,* XXXIV (1954), pp. 357-364, qui insiste opportunément sur le fait que Sepúlveda modifie Aristote rien qu'en parlant de « servitude naturelle » au lieu d'« esclavage naturel ». Contre cette dernière interprétation s'est élevé HANKE, *Aristotle and the American Indians*, cit., p. 58 sqq., qui voit en Sepúlveda un défenseur absolu de l'esclavagisme.

55- Cette interprétation de la « dispute sur la nature de l'*indio* » est avancée par Silvio ZAVALA, *Las Instituciones Jurídicas de la conquista de América*, Madrid, 1935, p. 16 et pp. 51-54 ; et par HANKE in *La lucha por la justicia*, cit., pp. 95-125, et, de façon plus nuancée, in *Aristotle and the American Indians*, cit., *passim*. Contre l'interprétation de Zavala a pris position E. O'GORMAN, « Sobre la naturaleza bestial del indio americano », in *Filosofia y letras. Revista de la Facultad de Filosofia y letras*, Universidad Nacional autónoma de México, 1941, n°1, pp. 141-158 ; n° 2, pp. 305-315, lequel, toutefois, en soutenant que la conception de Sepúlveda n'est pas en contradiction avec le christianisme (cf. p. 312 sq.), est mû plutôt par des préoccupations apologétiques qu'historiques (v. *infra*, p. 295, n. 60).

56- ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, cit., l. IV, chap. I, p. 182.

57- *Ibid.*, l. VII, chap. II, p. 209.

58- V. *infra*, p. 353, n. 31.

59- Il est intéressant de noter, à ce propos, les nuances polygéniques qu'on peut percevoir dans le manuscrit rédigé contre Las Casas et adressé en 1571 au vice-roi du Pérou Francisco de Toledo, connu comme *Memorial de Yucay* (cf. *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, t. XIII, Madrid, 1848, p. 425 sqq.). Ce mémoire anonyme soutient avec acharnement les intérêts économiques des colons, mais il veut en même temps démontrer qu'ils sont conformes aux intérêts, matériels et, surtout, spirituels, de la couronne. Dans cette perspective, le travail forcé des indigènes dans les mines péruviennes trouve une justification « spirituelle » dans le fait que l'or est employé pour financer la guerre contre les Turcs. Ainsi s'explique que Dieu ait placé « ces *indios* à l'âme si misérable, si éloignés de Dieu, si incapables et bestiaux » sur une terre « aussi pleine de richesses et de mines d'or et d'argent ». En effet – continue le *Memorial* – « Dieu s'est conduit avec ces païens misérables et avec nous comme un père qui, ayant deux filles, l'une très belle, très blanche, fort avisée et gracieuse, l'autre très laide, chassieuse, sotte et bestiale, s'il doit marier la première, n'a pas besoin de lui donner de dot, il suffit qu'il l'envoie au palais, et aussitôt s'y rendront tous les gentilshommes et ils se disputeront pour l'épouser ; en revanche, cela ne suffira pas pour la fille laide, pauvre d'esprit, sotte, disgracieuse, il faudra lui donner une grande dot, des bijoux, de riches habits, des maisons luxueuses, et même avec tout cela, c'est à la grâce de Dieu. Dieu a fait de même avec ceux-ci [les *indios*] et avec nous. Nous étions tous des infidèles, Europe, Asie, etc., mais naturellement [doués] de grande beauté, sagesse et discernement : cependant, il fallut que les apôtres et les hommes apostoliques mariassent ces âmes avec Dieu par la foi du baptême. Ces populations étaient aussi des créatures de Dieu, et pour leur chance capables d'accomplir ce mariage avec Jésus-Christ ; mais elles étaient laides, grossières, stupides, ineptes et vicieuses, et il leur fallait une grande dot : aussi [Dieu] leur donna-t-il en dot des montagnes d'or et d'argent, des terres fertiles et plaisantes, afin que, ayant eu vent de cela, des gens acceptassent pour la gloire de Dieu la mission de cette prédication évangélique et leur apportassent le baptême, et que ces âmes devinssent les épouses de Jésus-Christ. Je dis en outre, et j'ose l'affirmer en vérité, que

dans l'ordre de la prédestination, il n'y a pas que les biens de la grâce – vertu, charité, grâce – qui soient des moyens du salut des hommes, mais aussi les biens temporels, dans certains cas, peuvent l'être. Aussi dis-je, au sujet de ces *indios*, qu'un des moyens de leur conversion [...] ce furent ces mines et ces trésors, ces richesses, puisque nous voyons bien que là où il y a des richesses, l'Évangile vole très haut » (*ibid.*, pp. 462-463). Les potentialités polygéniques de ce passage sont assez évidentes, bien qu'estompées par la métaphore : Européens et Américains apparaissent comme les fruits de deux actes distincts de la création divine et non pas comme les descendants de l'unique souche d'Adam. Mais il est intéressant d'observer que cette potentialité polygénique se manifeste dans un milieu où l'on revendique la légitimité de la recherche du profit comme but de la conquête, et où l'on oppose à l'accusation lascasienne d'« avarice » des *conquistadores* une interprétation providentielle de la recherche des richesses qui présente cette dernière, non seulement comme n'étant pas contradictoire avec les finalités spirituelles assignées par Las Casas à la présence espagnole dans le Nouveau Monde, mais comme l'instrument indispensable pour l'évangélisation des *indios*, qui étaient, à leur tour, l'instrument indispensable pour la production des richesses.

60- L'usage de ces catégories moralisantes ne permet pas de porter un jugement sur la signification historique de la théorie de la bestialité des *indios*, pas plus que sur le conflit Sepúlveda-Las Casas qui en est l'expression. La dispute entre « partisans » de Sepúlveda et « partisans » de Las Casas le montre bien. O' Gorman, admirateur du premier, affirme que l'« humanisme » de l'auteur du *Democrates Secundus* fut vaincu « non pas à cause de son caractère antichrétien, mais à cause de son caractère aristocratique, car la véritable bataille fut menée contre les courants occultes et puissants qui, avec le temps, prirent corps dans les déclarations constitutionnelles, démocratiques et insensées des "droits de l'homme" ». Aujourd'hui, toutefois, poursuit l'historien mexicain, « une réaction se fait jour contre ce concept dégradé de l'homme qui a rendu possibles les systèmes politiques des États totalitaires de notre temps », et le « point de vue historiciste » embrasse à nouveau « une signification qualitative et sélective – aristocratique – de l'"humain" » comme celle qui inspirait Sepúlveda (cf. *art. cit.*, pp. 313-314). L'anthropologue Laurette Séjourné s'insurge à juste titre contre cette interprétation en dénonçant sa nature ultraréactionnaire, inspirée des conceptions racistes de Gobineau et de Spengler (cf. *Storia Universale Feltrinelli-Fischer*, vol. 21, *America precolombiana*, Milan 1971, p. 84 sqq.). Mais les intentions progressistes de cet auteur ne débouchent pas sur un jugement historique correct, inspirées qu'elles sont par un « critère moral » abstrait et par un appel au respect des « valeurs humaines » (cf. *ibid.*, p. 93). Cette confusion entre critère moral et critère historique amène à condamner les élaborations aristotéliciennes sur la bestialité des *indios* comme des « thèses moyenâgeuses » (p. 87), et à voir en Las Casas, par contre, l'homme qui, grâce à « sa perception du *différent* », lui permettant d'être en phase avec une réalité qui renversait les catégories existantes », parvient à « intégrer ce nouveau monde dans un système qui transcende le dualisme strict du Moyen Âge » (p. 92), allant jusqu'à dénoncer « le caractère du système colonial, de ses diverses et dégradantes façons d'agir, avec l'acuité fougueuse des plus récents hérault des peuples opprimés » (p. 93). Il va de soi que les deux interprétations restent prisonnières des idéologies qu'elles devraient au contraire expliquer historiquement. Cela conduit O' Gorman à faire d'un partisan de la féodalité comme Las Casas un précurseur de la Révolution française, et à opposer Sepúlveda au mouvement d'émancipation bourgeoise qui devait déboucher sur la Déclaration des droits de l'homme, en attribuant au paléo-racisme de l'auteur renaissant la signification réactionnaire (selon O' Gorman positive) que le racisme prendrait après la Révolution de 89. À l'inverse, cela conduit Séjourné à projeter sur le monogénisme féodal de Las Casas les conceptions relativistes propres à l'anthropologie moderne, déniant le caractère progressiste que présentait, pour son temps, la doctrine de Sepúlveda en tant qu'expression d'une tendance à la désagrégation du système féodal européen. Les conceptions de ce dernier deviennent même, pour l'anthropologue, les véritables *causes* du génocide américain car, « pour inhumains que soient les intérêts économiques d'une classe, il est clair que des populations entières n'auraient pu être anéanties impunément si elles n'avaient pas été

considérées comme inférieures, appartenant à cette race d'homuncules chère à Sepúlveda » (*ibid.*, p. 98). La perspective moralisante parvient ainsi à inverser le rapport réel des causes historiques. Le processus d'accumulation primitive du capital, véritable cause de la destruction des *indios*, se trouve absous, au bout du compte, de la responsabilité du génocide au détriment de celui qui, comme Sepúlveda, a eu plutôt le mérite d'exprimer, bien que sous une forme idéologique, certaines caractéristiques spécifiques de ce processus.

61- Cf. Walter MARKOW, *Sommario di storia coloniale*, Rome, 1972, p. 28 sq.

62- Qu'on se souvienne de l'expression de Marx : « La découverte des contrées aurifères et argentifères de l'Amérique, la réduction des indigènes en esclavage, leur enfouissement dans les mines ou leur extermination, les commencements de conquête et de pillage aux Indes Orientales, la transformation de l'Afrique en une sorte de varenne commerciale pour la chasse aux peaux noires, voilà les procédés idylliques d'accumulation primitive qui signalent l'ère capitaliste à son aurore » (*Le Capital*, 1. section VIII, chap. XXXI, trad. franç. J. Roy, Paris 1969, p. 557).

63- V. *supra*, chap. II et III de la Première partie.

64- La représentation de l'*indio* bestial n'est pas l'exclusivité des *conquistadores,* même si c'est dans ce milieu qu'elle apparaît sous sa forme la plus significative. On rencontre souvent une représentation analogue dans les relations d'expéditions dans le continent américain effectuées pour le compte d'autres puissances européennes, indépendamment de la donation papale (voire contre elle), que l'absence de toute intention missionnaire suffirait peut-être à expliquer. Dans son opuscule *Mundus Novus*, publié en 1503, en relatant à Pierre-François de Médicis son voyage au Brésil pour le compte du roi du Portugal, Vespucci définit les indigènes comme des gens qui vivent « selon nature » et « sont [...] semblables à des bêtes » (cf. la reproduction en fac-similé de ce petit ouvrage *Prime relazioni di navigatori italiani sulla scoperta dell'America. Colombo-Vespucci-Verazzano*, édité par Luigi Firpo, Turin, 1966, p. 8). Une autre relation du même voyage, publiée en anglais (peut-être à Anvers) en 1511 sous le titre *Of the newe landes of ye people founde by the messengers of the Kynge of portugale named Emanuel*, après avoir fait état de l'absence de roi, de lois et du droit de propriété, et décrit le cannibalisme et la dépravation des peuples de l'« Arménique » (*sic*), en conclut que « ces peuples vivent comme des bêtes sans aucune lueur de raison » (cf. Arber [éd.], *The First Three English Books on America*, cit., p. 27). On trouve le même jugement dans les relations des premières expéditions françaises au Brésil et au Canada. André Thevet dit des Brésiliens qu'ils vivent « comme bêtes irraisonnables » (*Les Singularitez de la France Antartique*, Paris, 1557, chap. XXVII, p. 51), et Samuel de Champlain décrit les Canadiens comme « des bêtes brutes » (*Les voyages*, Paris, 1613, p. 121). La polémique anti-missionnaire, typique du milieu huguenot, est probablement à l'origine du jugement de Villegagnon sur les indigènes exprimé dans une lettre du Brésil à Jean Calvin en 1557 : « des hommes sauvages, dépourvus de toute culture et forme humaine [*ab omni cultu et humanitate alieni*], profondément différents de nous par leurs coutumes et leur conduite, sans notion aucune de la religion, de l'honneur, de la vertu, du juste et de l'injuste, à tel point qu'il m'est venu le doute que nous fussions tombés parmi des bêtes dotées d'apparence humaine [*bestiae humana specie praeditae*] » (cf. *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, vol. XVI, Brunswick, 1877, col. 438). À l'inverse, c'est peut-être sa fonction missionnaire au sein de l'expédition française dans l'île de Maragnan (1613-14) qui a incité le capucin Yves d'Évreux à affirmer : « je ne sais si quelques-uns ne vont point jusqu'à estimer les peuples barbares plutôt du genre des magots que du genre des hommes. Je dis moi, et par l'exemple je le prouverai, qu'ils sont des hommes… » (*Suitte de l'Histoire des choses plus mémorables advenues en Maragnan ès années 1613 & 1614* [1re éd. 1615], éd. F. Denis, Leipzig-Paris, 1864, p. 68). L'accusation lancée par le missionnaire français contre les partisans de la théorie de la bestialité de l'*indio* a désormais une formulation ouvertement polygénique, analogue à celle des auteurs allemands du XVIIe siècle cités au début de ce chapitre. Mais au XVIIe siècle, le polygénisme est devenu désormais une doctrine bien définie, même si aucun mérite ne

revient aux *conquistadores*, ni aux milieux coloniaux non hispaniques.

65- V. *infra,* p. 473 sqq.

66- En effet, ce n'est qu'après avoir attribué aux Espagnols le doute sur l'ascendance adamique des Américains que le même auteur cité plus haut ajoute – comme si cela en était la conséquence inévitable – que Paracelse « se mit à délirer encore plus [...] en supposant deux Adam, l'un en Asie, l'autre en Amérique » (SPITZEL, *Elevatio*…, cit., p. 35).

67- Dans les temps modernes, le mérite revient à T. BENDYSHE, *The History of Anthropology*, *Memoirs read before the Anthropological Society of London*, vol. I, Londres, 1865, pp. 353-354, d'avoir repéré exactement, dans l'énorme production de Paracelse, les passages relatifs à l'origine des habitants du Nouveau Monde (on trouvait quelques indications chez Vincent RUMPF, *Dissertatio critica de hominibus orbis nostri incolis specie et ortu avito inter se non differentibus*, Hambourg, 1721, p. 9). Dans les manuels d'histoire de l'anthropologie, Paracelse a été par la suite considéré comme un précurseur du polygénisme, sans pourtant qu'on se soucie d'établir cette affirmation (cf. A. C. HADDON, *History of Anthropology* [1re éd. 1910], Londres, 1934, p. 39 et P. LESTER, *L'Anthropologie*, in M. Daumas [éd.], *Histoire de la Science*, Paris, 1957, p. 1353). Récemment, certains chercheurs, ignorant les indications de Bendyshe, ont mis en doute l'existence d'une théorie polygénique dans l'œuvre de Paracelse (cf. BATAILLON, « L'unité du genre humain… », art. cit., p. 85, n. 14), jusqu'à la nier carrément (cf. Dino PASTINE, *Le origini del poligenismo e Isaac Lapeyrère*, in *Miscellanea* '600, vol. I, Florence, 1971, pp. 30-38). D'autres ont réussi à trouver, en totalité ou en partie, les passages en question : cf. ALLEN, *The Legend of Noah*, cit., p. 133 ; J. S. SLOTKIN [éd.], *Reading's in Early Anthropology*, Londres, 1965, pp. 42-43 ; LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 80, n. 170.

68- AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, 1, XVI, chap. VIII.

69- Cf. Aureolus Theophrastus BOMBASTUS von HOHENHEIM, dit PARACELSE, *Liber de Generatione rerum sensibilium in ratione*, « Praefatio altera », in *Operum Medico-Chemicorum sive Paradoxorum,* t. I, Francfort, 1603, p. 253.

70- AUGUSTIN, *op. cit.*

71- Il s'agit de l'*Astronomia Magna sive tota Philosophia sagax, Maioris et Minoris Mundi*, in *Operum*, cit., t. X, Francfort, 1605, p. 91 sqq., et de l'*Explicatio totius Astronomiae*, in *Operum,* cit., t. XI, Francfort, 1605, p. 1 sqq.

72- PARACELSE, *Explicatio*, cit., in *Operum*, cit., t. XI, pp. 18-19.

73- PARACELSE, *Astronomia Magna*, cit., 1. I, chap. 1 II, in *Operum*, cit., t. X, p. 110.

74- *Explicatio*, cit., in *Operum*, cit., t. XI, p. 19.

75- V. *supra*, p. 217 sqq.

76- *Astronomia Magna*, loc. cit.

77- *Explicatio*, cit.

78- *Ibid.*

79- *Explicatio*, cit., in *Operum*, cit., p. 18.

80- Cf. PARACELSE, *Liber de Nymphis, Sylphis, Pygmaeis et Salamandris, et de ceteris spiritibus*, in *Operum*, cit., t. IX, Francfort, 1605, p. 35 sqq.

81- Cf. *Liber de Nymphis*, cit., Tractatus I, chap. II, in *Operum*, cit., t. IX, p. 38.

82- *Astronomia Magna*, *loc. cit.*

83- *Liber de Nymphis*, cit., in *Operum*, cit., t. IX, p. 39.

84- V. *supra*, p. 247.

85- *Explicatio*, cit., in *Operum*, cit., p. 19.

86- V. *supra*, p. 248.

87- *Liber de Nymphis*, cit., Tractatus II, in *Operum*, cit., p. 43.

88- Cf. AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, 1. XVI, chap. VII.

89- PARACELSE, *Explicatio*, *loc. cit.*

90- Il semble que pour Paracelse l'explication naturaliste de l'origine de l'homme soit valable, y

compris dans le cas de la création d'Adam. Le récit biblique de la création d'Adam a en effet, pour le médecin suisse, une valeur théologique, mais pas scientifique. Dans un écrit pseudo-paracelsien on lit à propos du récit de la *Genèse* : « Moïse ne considéra rien du point de vue physique, mais il écrivit à la façon particulière du théologien [...]. Pour cette raison, il eut le don de comprendre la création seulement sous un aspect particulier, comme c'était nécessaire à sa description, et pas dans sa totalité. [...] Sa description, donc, n'est pas compréhensible pour les laïcs : et ce serait vraiment un terrain fragile, pour un naturaliste, s'il devait croire au texte sur la création tel qu'il est interprété par Moïse » (PARACELSE, *Liber Azoth sive de Ligno et Linea Vitae*, in *Operum*, cit., t. XI, p. 108).

91- Cf. Huldrych ZWINGLI, *Christianae Fidei brevis et clara expositio* (1re éd. 1536), in *H. Zwinglis sämmtliche Werke*, Zürich, 1828-42, vol. IV, p. 65 (cité par CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles*, cit., p. 243).

92- Johannes REUCHLIN, *De arte cabalistica* (1re éd. 1517), publié en appendice à Jean PIC DE LA MIRANDOLE, *Opera omnia*, Bâle, 1557, t. I, pp. 750-751. L'expression citée se trouve dans l'*Index Rerum* de ce volume, sous « Adam alter… ».

93- PARACELSE, *Astronomia Magna*, loc. cit.

94- *Ibid.*

95- *Liber de Nymphis*, cit., in *Operum*, cit., t. IX, p. 39.

96- *Explicatio*, cit., in *Operum*, cit., t. XI, p. 19.

97- Martín Antón DEL RÍO, *Disquisitionum magicarum libri sex*, Mayence, 1606, t. I, 1. II, quaest. XXVII, sect. II, pp. 711-712.

98- *V. infra,* p. 489-90, n. 76.

99- Hermann CONRING, *De Hermetica Medicina libri duo*, Helmstedt, 1659, 1. I, chap. XI, p. 351.

100- *Ibid.,* pp. 349-350.

101-Cf. Bruno NARDI, *Pietro Pomponazzi e la teoria di Avicenna intorno alla generazione spontanea dell'uomo*, in *Studi su Pietro Pomponazzi*, Florence, 1965, pp. 306-319. Les cours universitaires auxquels Nardi fait allusion furent tenus à Padoue en 1503, et à Bologne en 1511-12 et 1518.

102- Cf. Aristote, *Historia animalium*, V, I, 539 a-b ; *De generatione animalium*, III, XI, 762 a.

103- Cf. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, 1a pars, q. IV, art. 3 ; Ia IIae, q. LX, art. 1, etc.

104- I, XIV, 352 a.

105- Cf. NARDI, *op. cit.,* p. 309. Cette opinion est également soutenue par Avicenne dans le *Liber de Animalibus*, XV, I.

106- V. *infra*, n. 140 de ce chapitre.

107- Cf. NARDI, *op. cit.,* p. 316.

108- *Ibid.,* p. 318.

109- *Ibid.,* p. 319.

110- Cf. Jérôme CARDAN, *De subtilitate libri* XXI (1re éd., Bâle, 1547), 1. II, « De Elementis et eorum motibus et actionibus », et 1. IX, « De animalibus, quae ex putredine generantur », in *Opera omnia… cura Caroli Sponii*, Lyon, 1663, t. III, pp. 388-390 et 508.

111- *Ibid.,* p. 389.

112- *Ibid.,* p. 388.

113- *Ibid.,* p. 508.

114- *Ibid.,* p. 389.

115- *Ibid.,* p. 388. Cardan précise pourtant que les animaux parfaits nés par génération spontanée, provenant d'une matière plus médiocre, « sont faibles dans tous leurs sens extérieurs, et encore plus à l'intérieur ; ils manquent même complètement de prudence, et ils sont stupides » ; en outre « aucun animal engendré de la matière putride n'est capable de discipline, ni ne peut s'apprivoiser » (cf. *op. cit.,* p. 508). On ne peut exclure que Cardan, en décrivant ces caractères, eût en tête les *sauvages* américains et leur barbarie.

116- Jules-César SCALIGER, *Exotericarum exercitationum liber quintus decimus, de Subtilitate ad Hieronymum Cardanum*, Paris, 1557. L'œuvre fut écrite pour essayer de rivaliser avec le succès de la traduction française du *De Subtilitate*, imprimée à Paris en 1556.
117- Cette expression se trouve dans l'« Index Posterior » de l'*op. cit.,* f. 287 r.
118- Cf. *ibid.,* Exercit. CXCIII, « Quae de animalibus e putrefactione », f. 261 r.-v.
119- Andrea CESALPINO, *Peripateticarum quaestionum libri quinque*, Venise, 1571, 1. V, quaest. I, « Quaecumquae ex semine fiunt, eadem fieri posse sine semine », ff. 92 r-97 r. (cit. de f. 92 r.).
120- *Ibid.,* f. 94 v.
121- Cf. *ibid.,* 1. III, quaest. VII, « Sub Zona torrida coelum dari perpetuo temperatissimum », ff. 63 r.-64 v.
122- *Ibid.,* f. 94 v.
123- Cf. *ibid.,* f. 64 v.
124- *Op. cit.*, f. 64 r.
125- Cf. Giorgio SPINI, *Ricerca dei libertini – La teoria delle religioni nel Seicento italiano*, Florence, 1950, p. 28 sqq.
126- Cf. Nicolas TAUREL, *Alpes Caesae, hoc est, Andr. Caesalpini Itali, monstruosa et superba dogmata, discussa et excussa*, Francfort, 1597, pp. 790-806. L'absurdité de la théorie de Cesalpino proviendrait, selon Taurel, du fait que, si vraiment « les premiers hommes naquirent naturellement de la pourriture », de nos jours aussi ils devraient naître de la même façon (*ibid.,* p. 806) : objection à laquelle Cesalpino avait déjà répondu en soulignant l'inaccessibilité des climats tropicaux où la génération spontanée advient continuellement et encore aujourd'hui.
127- Cf. Benito PEYRERA, *De Communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim*, Rome, 1576, 1. VIII, chap. XVI, pp. 290-292.
128- *Op. cit.,* p. 290.
129- Après la réfutation de Peyrera, l'opinion d'Avicenne fut encore discutée sur le plan naturaliste, sans aucune allusion à son caractère religieusement hétérodoxe, par Giambattista Della Porta. Dans l'édition de 1589 des *Magiae Naturalis libri viginti* (et dans la version italienne ultérieure de l'auteur, que nous citons), le naturaliste napolitain attribue en effet à Avicenne la conviction qu'« après les abondantes inondations de la terre, sans l'intervention d'aucune semence humaine, mais seulement à partir des cadavres putréfiés des animaux et avec l'aide d'une influence céleste furent engendré les hommes et le reste des animaux ». Tout en admettant que « cette opinion ne semble pas être très vraisemblable », il souligne pourtant qu'Averroès lui-même admit cette forme de génération pour certains animaux (« mais pas pour les hommes, les lions »), et il ajoute que « nous voyons par l'expérience de tous les jours que beaucoup d'animaux peuvent être engendrés du sein de la terre et par la matière en putréfaction », pour conclure enfin sans plus de commentaires, comme pour réintroduire subrepticement l'opinion d'Avicenne vers laquelle il semble pencher : « et nos ancêtres, s'imaginant que tous les animaux étaient produits par la terre, l'appelèrent mère universelle, et commune » (*Della magia naturale*, Naples, 1677 [1re éd. it. 1611], 1. II, c. I, « Della putrefattione, e della sua maravigliosa forza di produrre nuovi animali », p. 39). Notons qu'à l'endroit correspondant de la première version de l'œuvre – *Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium libri IV*, Naples, 1558, 1. II, chap. XXIV, « Monstra quomodo gignantur, et de vi mira putrefactionis », p. 97 – Avicenne n'est rappelé que brièvement et par une allusion obscure.
130- Nous citons à partir de la traduction italienne intitulée *Gli costumi, le leggi, e l'usanze di tutte le genti ; raccolte quì insieme da molti illustri Scrittori per Giovanni Boemo Aubano Alemano ; e tradotti per Lucio Fauno in questa nostra lingua volgare*, Venise, 1558.
131- *Ibid.,* ff. 6 r.-7 v.
132- *Ibid.,* ff. 7 v.-9 v.
133- *Ibid.,* f. 7 v.
134- Cf. DIODORE DE SICILE, *Bibliotheca Historica*, 1. I, c. VII. L'œuvre de Diodore de Sicile

avait été publiée dès le début du XVI[e] siècle (*Bibliothecae Historicae Libri XV… Studio et labore Laurentii Rodhomani Cherisei*, Hanovre, 1504 : pour le passage cité, cf. pp. 6-8).

135- BOEMUS, *op. cit.,* f. 8 r.

136- *Ibid.,* f. 8 v.

137- *Ibid.,* f. 9 r.

138- Cf. LE ROY, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*, cit.

139- Cf. *Ibid.*, f. 32 r.

140- *Ibid.*, f. 32 v. Platon parle plusieurs fois de la destruction périodique du monde par le déluge (tous les dix mille ans), dont ne se sauvent sur les montagnes que quelques hommes qui donnent naissance au nouveau cycle historique (cf. par ex. *Timée*, III, 22 d – 23 a, et *Lois*, III, I, 676 a – 677 e). Dans le *Politique*, XII, 269 et sqq., Platon ajoute que le mythe selon lequel « les premiers hommes naissaient de la terre et ne s'engendraient pas en s'accouplant » (269 b) reflète ce qui advient effectivement au début de chaque cycle, après le cataclysme (XV, 271 a-c). C'est donc avec raison que Le Roy ajoute Platon à Avicenne et à Diodore de Sicile (utilisé sans qu'il soit nommé) au nombre des défenseurs de la génération spontanée de l'homme. Ce n'est peut-être pas un hasard si c'est justement au platonisme (plus exactement, au naturalisme platonicien de l'école de Chartres) que se relie un précédent médiéval de la conception spontanéiste et polygénique, contenu dans le *De philosophia mundi* de Guillaume de Conches (1080-1145). Il y est affirmé qu'à l'époque de la création du monde la « terre fangeuse » à peine sortie des eaux, « bouillant à cause de la chaleur créa d'elle-même diverses espèces d'animaux », parmi lesquels l'homme. Et « il ne faut pas prendre à la lettre » l'affirmation biblique selon laquelle un seul homme aurait été créé : en vérité « de la même façon furent créés beaucoup d'hommes et beaucoup de femmes, et ils peuvent encore l'être aujourd'hui », si la divine volonté en a décidé ainsi (cf. *De Philosophia mundi*, 1. I, chap. XXIII, in MIGNE, *Patrologia Latina*, vol. CLXII, Paris, 1895, coll. 55-56).

141- En effet – explique Le Roy – « Aristote accorde es problèmes, quand il dit comme es petites mutations de temps, naissent petits animaux ; ainsi es plus grandes plus grands, et es très grandes très grands » (*op. cit.,* f. 32 v.)

142- *Ibid.*, f. 31 r.

143- *Ibid.*

144- *Ibid.*, f. 32 r.

145- *Op. cit.,* p. 86 (ff. 31 v.-32 r).

146- *Ibid.* f. 32 v.

147- *Ibid.* f. 33 r.

148- Cf. BODIN, *Methodus*, cit., chap. IX, « Qua ratione populorum origines haberi possint », pp. 241-254.

149- Cf. Henri Lancelot du VOISIN DE LA POPELINIÈRE, *L'Histoire des histoires, avec l'Idée de l'Histoire accomplie*, Paris, 1599, vol. II, *L'Idée de l'Histoire accomplie*, 1. I, pp. 104-109.

150- Il semble même que Bodin n'exclue pas la possibilité d'une génération naturelle de certains hommes-monstres (les nègres ?), puisque dans la *Methodus* il parle de « copulations contre nature entre hommes et animaux, à cause desquelles les régions de l'Afrique nous donnent tant de monstres » (*ibid.,* chap. V, p. 148).

151- *Ibid.,* p. 241.

152- LA POPELINIÈRE, *op. cit.,* pp. 104-105.

153- BODIN, *op. cit.*

154- LA POPELINIÈRE, *op. cit.,* p. 108.

155- BODIN, *op. cit.*

156- *Ibid.* Et La Popelinière : « Il me semble qu'on peut bien remarquer un brave trait politique en Moïse, qu'outre plusieurs occasions divines lesquelles le poussèrent à décrire ces origines, il y fut aussi induit, pour montrer à tous humains l'ancienne parenté et fraternelle alliance de laquelle tous les peuples s'attouchaient » (*op. cit.,* p. 108).

157- LA POPELINIÈRE, *ibid.*
158- Francisco de VITORIA, *De Indis recenter inventis relectio prior*, sect. III, 1-3 (éd. cit., pp. 257-258).
159- Cf. le texte de la lettre de Charles Quint envoyée le 10 novembre au prieur du monastère de San Esteban à Salamanque, publiée par Luís G. Alonso GETINO, *El Maestro Fr. de Vitoria*, Madrid, 1930, pp. 150-151.
160- BODIN, *op. cit.,* chap. VII, p. 228.
161- LA POPELINIÈRE, *op. cit.,* p. 11.
162- BODIN, *op. cit.,* p. 242.
163- *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, éd. Albèri, cit., série I, vol. III, Florence, 1840, « Relazione delle persone, governo e stati di Carlo V e di Filippo II, letta in Senato da Federico Badoero nel 1557 », p. 266.
164- Cf. Jean BODIN, *Les six livres de la République*, à Lyon, 1580 (1re éd. 1576), 1. VI, chap. II, « Des Finances », p. 603. Comme l'on sait, la dénonciation *économique* de la conquête espagnole s'accompagne d'une dénonciation de son illégitimité, particulièrement vibrante dans les pages sur l'assassinat du roi du Pérou Atahualpa (cf. *Ibid.,* 1. V, chap. VI, pp. 570-571).
165- Cf. *ibid.,* pp. 614-615.
166- Jean BODIN, *Discours… sur le rehaulsement et diminution tant d'or que d'argent, et le moyen d'y remedier, aux Paradoxes de Monsieur de Malestroict,* À Paris, 1578, f. qiij. Sur la critique de Bodin concernant l'importation d'or comme cause de l'augmentation des prix cf. Pierre VILAR, *Or et monnaie dans l'histoire* (1450-1920), Flammarion, 1974, pp. 109-11 et 221-26.
167- BODIN, *Discours…,* cit., p. 603.
168- V. *supra*, p. 179 sqq. Notons que les mêmes raisons qui amènent Bodin à dénoncer le danger de la théorie naturaliste de l'origine de l'homme empêchent Montaigne d'adopter clairement une position polygénique.
169- *V. supra*, p. 119.
170- Philippe DU PLESSIS-MORNAY, *De Veritate religionis christianae, adversus Atheos, Epicureos, Ethnicos, Iudaeos, Mahumedistas, et caeteros Infideles Liber*, Leyde, 1605 (1re éd. *De la vérité de la religion chrestienne*, Anvers, C. Plantin, 1581).
171- L'expression caricaturale de Mornay est probablement empruntée à Lactance qui condamnait déjà ceux qui « ignorent que par Dieu fut créé un seul homme, et qui pensent que les hommes sont engendrés en toute terre et en tout champ à la manière des champignons ». (MIGNE, *Patr. lat.*, vol. VI, p. 746).
172- DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.,* chap. VIII, p. 137.
173-V. *infra*, p. 317 sqq.
174-V. *infra*, p. 319 sqq.
175- Cf. DU BARTAS, *La Seconde Semaine*, livre VII : « Les Colonies », vv. 383-388, éd. Y. Bellenger, cit., pp. 396-397. L'expression rapportée est tirée du commentaire de Goulart, *op. cit.,* p. 247, mais elle répète fidèlement – bien que dans un style moins soutenu – le contenu du texte poétique de Du Bartas.
176- *Ibid.*, VII, vv. 389-394, p. 397.
177- GOULART sur DU BARTAS, *op. cit.,* p. 247.
178- *Ibid.*
179- Les premières indications sur les théories polygéniques et préadamites de Bruno sont fournies, au XVIIIe siècle, par RUMPF, *Dissertatio critica*, cit., pp. 8-11. Cf. aussi J. Roger CHARBONNEL, *La pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin*, Paris, 1919, p. 559, n. 1 ; Virgilie PINOT, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris, 1932, p. 196 ; SPINI, *Ricerca dei libertini*, cit., p. 57 et p. 80 ; Fulvio PAPI, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Florence, 1968, p. 3 sqq. et 135 sqq ; PASTINE, *Le origini del poligenismo*, cit., p. 38 sqq. et p. 61 sqq.
180- *Lo Spaccio de la bestia trionfante* parut à Londres (avec la fausse indication de Paris) en 1584.

Nous le citons dans l'édition Gentile-Aquilecchia, *Dialoghi italiani*, Florence, 1958.

181- Cf. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.,* pp. 138-139.

182- Cf. sur le sujet ALLEN, *The Legend of Noah*, cit., « Science and the Universality of the Flood », pp. 92-112.

183- V. *supra*, p. 186 sqq.

184- Dans le dialogue de Bruno, Jupiter décide que Verseau « aille [...] trouver les hommes, pour résoudre cette question du déluge, et expliquer comment il a pu être général, parce que s'ouvrirent toutes les cataractes du ciel ; et fasse qu'on ne croit plus qu'il a pu être particulier, parce qu'il est impossible que l'eau de la mer et des fleuves puissent recouvrir les deux hémisphères, et même pas un seul en-deçà et au-delà des tropiques et de l'Équinoxial » (*Dialoghi italiani*, cit., p. 797).

185- V. *supra*, p. 185 sqq. Le thème chronologique deviendra aussi un *topos* de la polémique libertine : cf. – en ce qui concerne la Chine – PINOT, *La Chine*, cit., 1. II, chap. I, « L'antiquité de l'histoire chinoise et la chronologie », p. 189 sqq.

186- Cf. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.,* pp. 140-143. La théorie aristotélicienne est rappelée par Le Roy à côté de celle de la génération spontanée : « Les Caldées, très savants en Astrologie tenaient que le monde a toujours été, qu'il n'a point eu de commencement, et n'aura point de fin. Aristote a été de même opinion, et que tous les genres d'animaux étaient sempiternels. Platon, au troisième et douzième des lois doute du monde, et du genre humain s'ils ont été éternellement ou non, disant la génération des hommes ou n'avoir jamais commencé, ou qu'elle était commencée en longueur de temps inestimable avant nous » (*La vicissitude…*, cit., f. 32 v.).

187- V. *infra*, p. 318.

188- Bruno attribue aux Chinois une tradition qui fait remonter à vingt mille ans l'origine de l'humanité dans le *De Immenso et innumerabilibus*, VII, XVIII, in *Opera latine conscripta*, Naples, 1884, vol. I, pars II, p. 284.

189- Cf. PAPI, *op. cit.,* p. 228 sqq.

190- V. *supra*, p. 185.

191- BRUNO, *Spaccio*, in *Dialoghi italiani*, cit., p. 798.

192- Cf. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.,* p. 233.

193- V. *supra*, p. 223 sqq.

194- V. *infra*, p. 312 et p. 318.

195- BRUNO, *Spaccio*, in *Dialoghi italiani*, cit., p. 797. On peut considérer comme un indice de la polémique directe avec Mornay le fait que Bruno utilise dans une forme italianisée (« *transfretazione* ») l'expression par laquelle l'écrivain protestant avait introduit son hypothèse de peuplement (« Quid mirum si hac transfretarint… », *op. cit.,* p. 137).

196- BRUNO, *Spaccio*, in *Dialoghi Italiani*, cit., p. 798.

197- *Ibid.*, pp. 789-799.

198- *Ibid.*, p. 799.

199- *Ibid.*, p. 797.

200- Publié lui aussi à Londres, sous la fausse indication : « in Venetia ». On le trouve dans les *Dialoghi Italiani*, cit.

201- BRUNO, *De l'Infinito,* in *Dialoghi italiani*, cit., p. 513

202- *Ibid.*, p. 534.

203- Le *De Immenso et innumerabilibus*, publié à Francfort en 1591, est compris dans les *Opera Latine conscripta*, vol. I, pars II, Naples, 1884, que nous citons.

204- BRUNO, *De Immenso*, 1. VII, chap. XVIII, in *Op. lat.*, cit., I, II, p. 282. La disparition de la distinction traditionnelle entre la génération des animaux parfaits et imparfaits suppose de la part de Bruno – comme déjà de la part de Cardan – une conception radicalement naturaliste de l'âme. Dans la *Cabala del Cavallo Pegaseo* (cf. *Dialoghi italiani*, cit., p. 885 sqq.), ce thème donne lieu à un développement particulièrement intéressant. Bruno soutient « qu'en

substance l'âme des hommes et celle des bêtes ne sont pas différentes [...] et qu'elles ne se distinguent que par leur représentation. [...]. Celle de l'homme est la même en essence spécifique et générique que celle des mouches, des huîtres marines et des plantes, et de toute autre chose qui soit animée ou qui ait une âme [...]. Or cet esprit – ajoute Bruno –, selon le hasard ou la Providence, l'ordre ou la fortune, s'unit tantôt à une espèce de corps, tantôt à une autre ; et, selon la qualité de la diversité de complexions et de membres, il a divers degrés et perfections d'intelligence et d'opérations. Le même esprit ou la même âme qui était dans l'araignée, et y avait telle ingéniosité, telles pattes et tels membres en tel nombre, telle quantité et telle forme, associé à la génération humaine acquiert une autre intelligence, d'autres outils, aptitudes et actions » (*ibid.,* p. 885). Si par exemple à un serpent poussaient des bras, des jambes et d'autres organes humains, arrive à dire Bruno, « il agirait et marcherait tout comme l'homme ; parce qu'il ne serait rien d'autre qu'un homme ». Il est donc légitime de penser, selon Bruno, « que beaucoup d'animaux peuvent avoir plus d'ingéniosité et d'intelligence que l'homme [...] ; mais par manque d'outils ils lui sont inférieurs, comme celui-là, parce qu'il les possède en abondance, leur est très supérieur » (p. 886). Et en effet – conclut Bruno d'une façon très suggestive, en faisant preuve d'une conscience extrêmement lucide de la matérialité du processus d'« humanisation » et de « civilisation » – « les institutions de doctrines, les inventions de disciplines, les rassemblements de citadins, les structures des édifices et beaucoup d'autres choses qui manifestent la grandeur et l'excellence humaines, et qui font triompher l'homme sans conteste sur toutes les autres espèces [...] [,] tout cela, si on y regarde bien, se réfère moins essentiellement à la dictée de l'intelligence qu'à celle de la main, l'organe roi » (p. 887).

205- Cf. BRUNO, *De Immenso*, in *Op, lat.*, cit., I, II, pp. 178-179.

206- *Ibid*, p. 284. La source la plus évidente de cette conception brunienne de la génération spontanée est Lucrèce, comme l'a souligné PAPI, *op. cit.,* p. 95 sqq.

207- La thématique de l'extrême variété des formes et des mœurs humaines avait déjà provoqué le scepticisme de l'humaniste juif portugais Francisco Sánchez à l'égard du monogénisme ; dans son *Quod nihil scitur liber* – dix ans avant le *De Immenso* – il écrivait : « Quelle variété [ne trouve-t-on pas] aussi dans l'espèce humaine ? Dans certains lieux les hommes, appelés pygmées, sont très petits : ailleurs, [appelés] géants, ils sont très grands ; d'autres sont tout nus ; d'autres [sont] velus, pleins de poils sur tout le corps ; d'autres, absolument dépourvus de faculté discursive, vivent dans les forêts comme les bêtes, se cachent dans les cavernes ou encore habitent dans les arbres comme les oiseaux, et s'il leur arrive de rencontrer des hommes comme nous, ils les dévorent avec une délectation extrême ; d'autres, sans se soucier en aucune façon de Dieu et de la religion, ont tout en commun, y compris les enfants et les femmes, [et] ils mènent une vie errante, sans avoir de résidence fixe ; d'autres au contraire, contraints par Dieu et par la religion, n'hésitent pas à répandre le sang en leur honneur [...]. Si nous voulions décrire toutes les mœurs de tous les hommes, nous n'en finirions pas. Faut-il considérer que ces [êtres] sont comme nous ? Cela ne me semble pas vraisemblable. Pourtant, dans tous les cas, nous n'en savons rien. On pourrait nier que de tels individus soient des hommes. Je ne discute pas : c'est ce que j'ai entendu dire par d'autres. Les livres des anciens et ceux des modernes sont pleins de créatures de ce type, et cela ne semble pas quelque chose d'impossible : au contraire, il se peut qu'en une certaine partie du monde encore inconnue de nous il y ait, ou il y eût, ou il y aura d'autres créatures encore plus différentes de nous que celles-ci. Qui en effet peut dire quelque chose de certain sur tout ce qui fut, qui est ou qui sera ? » (*Quod nihil scitur liber*, in *Tractatus philosophici*, cit., pp. 18-79).

208- BRUNO, *De Immenso*, in *Op. lat.*, cit., I, II, p. 284.

209- *Ibid*, p. 282.

210- Dans un fragment du *Contra Galilaeos*, Julien observe : « il fallait que dès l'origine fût différente la nature de ceux qui de plusieurs manières allaient constituer les diverses populations. Cela semble également évident dans les corps, si on remarque à quel point diffèrent entre eux les Germains et les Scythes, les Libyens [*Liber*] et les Éthiopiens » [cf. JULIEN (Empereur),

Opera quae supersunt omnia, Leipzig, 1696, t. II, *Sancti Patris Cyrilli… pro Christiana Religione adversus Julianum Imperatorem libri X*, 1. IV, p. 143]. Si les dieux – ajoute-t-il dans un autre fragment – « purent produire un homme et une femme, ces mêmes dieux purent aussi en produire beaucoup en même temps ». Possibilité, celle-ci, que doit admettre comme une réalité celui qui considère « la variété des mœurs et des lois » : « si vraiment tous les hommes n'avaient été engendrés que par deux personnes, les lois n'auraient pas été si différentes et discordantes, et la totalité du monde terraqué n'aurait pas pu être remplie par un seul, même si les femmes avaient donné naissance à beaucoup d'enfants en une seule fois, comme on l'observe dans la race porcine » (*ibid.,* t. I, « Fragmentum orationis epistolaeve cuiusdam Iuliani Imperatori », pp. 291-292). L'affinité thématique du polygénisme antichrétien de l'empereur Julien avec celui de Giordano Bruno est évidente. Mais il faut noter que le polygénisme de Julien – comme du reste celui de Bruno qu'on a examiné jusque-là – n'est pas préadamite. Comme le souligne Rumpf – qui, le premier, range Julien parmi les partisans du polygénisme (*Dissertatio critica*, cit., pp. 4-6) – l'empereur romain est parmi ceux « qui prétendent que Dieu créa non pas un mais beaucoup d'hommes [...] *simultanément* » (p. 4). On ne voit donc pas sur quelles bases Luigi Firpo (*Il processo di Giordano Bruno*, Naples, 1949, p. 84) parle d'une tradition préadamite d'origine rabbinique qui aurait été recueillie par Julien l'Apostat et transmise par lui à Bruno : et dans ce sens sont valables les observations de Pastine (*op. cit.,* p. 47 sqq.), qui pourtant ne voit pas la possibilité d'un polygénisme non préadamite, présent aussi chez Bruno. D'autre part, même en ne négligeant pas la distinction entre doctrines polygéniques et préadamites, il n'est pas nécessaire de supposer, comme le fait Papi (*op. cit.,* p. 141), que Bruno a été directement inspiré par Julien. La dérivation de Paracelse, beaucoup plus nette (mais ignorée par les chercheurs nommés ci-dessus) suffit à rendre compte des « sources » du polygénisme de Bruno. Quant aux « sources » du thème préadamite, effectivement présent – comme nous le verrons bientôt – chez Bruno, v. *infra*, n. 216.

211- Vincenzo SPAMPANATO*, Documenti della vita di Giordano Bruno,* Florence, 1933, p. 60.

212- *Ibid.,* p. 119.

213- Vincenzo SPAMPANATO*, Vita di Giordano Bruno con documenti editi e inediti*, Messine, 1921, p. 800.

214- BRUNO, *De Monade Numero et Figura*, in *Op. lat.*, cit., I, II, p. 363.

215- BRUNO, *De Immenso*, in *Op. lat.*, cit., I, II, p. 284.

216- La critique la plus récente a formulé différentes hypothèses sur les « sources » du thème préadamite présent chez Bruno : FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, cit., p. 84, parle – comme on l'a déjà vu – d'une tradition préadamite hébraïque parvenue à Bruno à travers Julien l'Apostat ; SPINI, *Ricerca dei Libertini*, cit., p. 57, affirme que la théorie préadamite était déjà présente « dans l'averroïsme vulgaire » des siècles antérieurs à Bruno ; PAPI, *op. cit.,* p. 135 sqq., avance l'hypothèse que Bruno a tiré son information sur les préadamites de deux sources hébraïques, Maimonide et Jehudah Lévi ben Samuel, dont l'affinité avec le texte de Bruno est pourtant plutôt fragile ; PASTINE, *op. cit.,* p. 45 sqq., nie les sources hébraïques du préadamisme de Bruno et, ayant expliqué les théories préadamites de Tommaso Scoto (1335) et de Zanino da Solcia (1459), respectivement liées à la conception d'Averroès sur l'éternité du monde et à celle d'Avicenne sur la génération spontanée de l'homme après les déluges, conclut, avec Spini, que la matrice du préadamisme doit être recherchée dans l'aristotélisme hétérodoxe médiéval. Par rapport à ces hypothèses – qui apportent de toute manière leur contribution à l'histoire des théories préadamites – apparaît bien plus convaincante l'observation de RUMPF, *op. cit.,* p. 9, note (K), selon qui la source de Bruno serait un passage du livre IV d'Esdras (VI, 49-52), un livre, comme on sait, intégré à la *Vulgate,* mais rayé des livres canoniques par le Concile de Trente. À propos de la cinquième journée de la création divine, le passage en question affirme : « Et alors tu produisis deux âmes [*duas animas*], donnant à la première le nom d'Enoch, à la deuxième celui de Léviathan [...]. Et tu donnas à Enoch une partie de la terre qui avait été asséchée le troisième jour, où il y a mille montagnes, afin qu'il l'habite. Mais tu donnas la septième partie humide à Léviathan, que tu as

gardé pour qu'il soit dévoré quand tu voudras, et par qui tu voudras. Puis le sixième jour tu ordonnas à la terre de créer devant toi les juments, les bêtes et les reptiles. Et au-dessus d'eux [tu créas] Adam, que tu fis maître de toutes les créatures créées par toi ; et de lui nous descendons tous, et le peuple élu par toi ». L'interprétation polygénique de Bruno est rendue possible par l'ambiguïté du terme *animae*, qu'il faut rapporter, selon Rumpf, non pas aux hommes mais aux bêtes. Rumpf affirme ensuite qu'on trouve des traces de cette « *fabula Judaica* » dans le commentaire rabbinique (*Targum*) de Jonathan ben Uziel au livre de la *Genèse* et au livre d'*Esther*, et dans le *Bàbhà Bhathrà*, partie du *Nezìnkìn*, livre du Talmud de Jérusalem. Le *Targûm Jônàthàn*, dont la composition n'est pas antérieure au VII[e] siècle, fut publié en latin par F. Raphelengius au tome VIII de la *Biblia Polyglotta* d'Arias Montano : mais nous n'y avons pas trouvé les traces dont parle Rumpf.

217- Peu avant le passage sur les préadamites, le même Bruno explique qu'« aux prophètes il appartient toujours, en vertu d'un don divin, d'énoncer les opinions, non d'en dévoiler le sens » (*De Immenso*, in *Op. lat.*, cit., I, II, p. 281).

218- V. *supra*, p. 256.

219- RUMPF, *Dissertatio critica*, cit., p. 8.

220- V. *supra*, p. 273.

221-Rappelons-nous que la traduction française de la *Brevísima relación* de Las Casas fut publiée à Anvers en 1579, puis à Paris en 1582 (deux années avant la publication de la *Cena delle ceneri*).

222- BRUNO, *La cena delle ceneri*, in *Dialoghi italiani*, cit., p. 51.

223- Cf. BRUNO, *De Immenso*, l. VII, chap. XVI, in *Op. lat.*, cit., I, II, pp. 276-279.

224- Cf. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, in *Dialoghi italiani*, cit., p. 815.

225- La relation de Thomas HARRIOT, *A briefe and true report of the new found land of Virginia*, écrite en 1587 et publiée en 1588, est contenue dans le recueil de HAKLUYT, *The Principal Navigations*, cit., vol. VIII (pour la partie intitulée « Of the nature and maners of the people », cf. pp. 374-383).

226- *Ibid.*, p. 375.

227- *Ibid.*, p. 378.

228- *Ibid.*, p. 376.

229- *Ibid.*, p. 378.

230- *Ibid.*, p. 376.

231- *Ibid.*

232-*Ibid.*, p. 379.

233- *Ibid.*, p. 381.

234- Thomas NASH, *Pierce Penilesse his supplication to the divell* (1[re] éd. 1592), in *Works*, éd. Mc Kerrow, vol. I, Londres, 1904, p. 172.

235- NASH, *Christs Teares over Jerusalem*, in *Works*, éd. cit., vol. II, Londres, 1910, p. 116.

236- Sur cette attribution, cf. Jean JACQUOT, « Thomas Harriot's reputation for impiety », in *Notes and Records of the Royal Society of London*, IX (1952), p. 170.

237- Sur les tendances hétérodoxes de ce milieu, cf. l'art. cit. de Jacquot, pp. 164-183 (en particulier les pp. 170-174 sur la thématique relative au problème américain).

238- V. *supra*, p. 260.

239- Nicholas HILL, *Philosophia Epicurea, Democratica, Theophrastica, proposita simpliciter, non edocta*, Paris, 1601, § 73, p. 10.

240- HILL, *op. cit.*, § 64, p. 9.

241- V. *supra*, p. 28.

242- V. *supra*, p. 190.

243- Cf. John MILTON, *A Manifesto of the Lord-Protector* [1655], in *Prose Works*, Londres, 1848-53, vol. II, pp. 334-335.

244- Tommaso CAMPANELLA, *Ad Divum Petrum Apostolorum Principem Triumphantem, Atheismus Triumphatus seu Reductio ad Religionem per scientiarum veritates*, Rome, 1631,

chap. II, X, p. 11. La composition de l'œuvre remonte à 1605-607.

245- Cf. *Atheismus Triumphatus*, cit., p. 11.

246- CAMPANELLA, *Epilogo Magno*, cit., 1. V, Disc. IV, « Origine dell'uomo », p. 340. Composée de 1595 à 1598, l'œuvre fut publiée en latin en 1623.

247- *Ibid*. Campanella critique « ce que disent Averroès et Aristote, que [l'homme] n'a pas été créé par Dieu » en observant que les éléments furent créés avant les « élémentés » [les composés d'éléments], « donc le premier homme fut par Dieu créé d'éléments [...] et ne peut pas [...] être coéternel au monde, étant élémenté avec le temps » (*ibid*.)

248- Cf. CAMPANELLA, *Quod reminiscentur*, cit., 1. II, legatio I, § 2, p. 202.

249- La possibilité de créer l'homme par des méthodes alchimiques avait été soutenue, dès le XII^e^ siècle, par le médecin hérétique catalan Arnauld de Villeneuve (Cf. Atanasius KIRCHER, *Mundus Subterraneus in XII libros digestus*, t. II, Amsterdam, 1678, l. XI, sect. II, chap. VII, p. 295). Paracelse, au début du XVI^e^ siècle, reprend cette tradition. « Il ne faut pas oublier – écrit-il – la génération des homoncules [*homunculi*]. Cet argument contient en effet quelque chose de vrai, bien qu'il soit resté longtemps caché et secret, et qu'il y ait eu beaucoup de doutes et de discussions entre certains des anciens philosophes [pour décider] s'il était possible, avec la nature et l'art, d'engendrer l'homme hors de sa matrice naturelle, l'utérus de la femme. À ces doutes je réponds que ce n'est pas du tout opposé à l'art et à la nature, mais qu'au contraire il est possible que cela arrive ». Si en effet – explique Paracelse – on dépose du sperme humain dans un vase contenant la matière putréfiée du ventre d'un cheval, et qu'après quarante jours on le nourrisse de sang humain pendant une période de quarante semaines, on obtient « un enfant vivant avec tous les membres qu'ont les enfants nés d'une femme, mais beaucoup plus petit. Nous l'appelons homoncule ; il faut ensuite l'élever, comme n'importe quel autre enfant, avec beaucoup de soin et de diligence, jusqu'à ce qu'il grandisse et qu'il commence à apprendre et à comprendre » (*De Natura rerum libri novem*, 1. I, « De generatione rerum », in *Operum*, cit., t. VI, Francfort, 1605, pp. 203-204). Bien qu'elle circulât dès le XVI^e^ siècle, ce n'est qu'a la fin du XVII^e^ que l'opinion de Paracelse est clairement réfutée. Croire à l'expérience de Paracelse – explique alors le jésuite Athanase Kircher – est « impie, blasphématoire et athée », car, « en admettant même, par l'absurde, que l'âme puisse être infusée dans cet embryon diabolique, ne s'ensuivrait-il pas que ce monstre humain, de même qu'il échappe au lois communes de la reproduction humaine, échapperait aussi au péché originel et aux autres misères de la condition humaine, conséquences du péché ? » (*Mundus Subterraneus*, cit., t. II, 1. XI, sect. II, chap. VII, pp. 297-298). Et en vérité, c'est bien cet objectif « impie » qui semble avoir induit Paracelse à adopter l'hypothèse d'une reproduction qui – précise le médecin suisse – peut avoir produit et produire encore les Pygmées, les Géants et les Nymphes, c'est-à-dire ces « hommes non adamiques » à l'espèce desquels appartiendraient aussi les Américains. Sans une référence précise à Paracelse, un autre auteur du XVI^e^, Tommaso Garzoni da Bagnacavallo, rapporte qu'un ami de Giulio Camillo « forma au moyen d'alambics un enfant de chair, auquel il donna aussi le souffle que pourtant il ne put retenir qu'un instant » (*La piazza universale di tutte le professioni del mondo*, Discorso XLI, « De Maghi incantatori », Venise, 1587, p. 418). Cette affirmation est critiquée, au début du XVII^e^ siècle, par le jésuite DEL RÍO, *Disquisitionum Magicarum*, cit., t. I, 1. I, chap. V, quaest. IV, pp. 190-191 : soutenir qu'« un homme véritable peut être produit [...] avec de l'urine ou quelque autre humeur exposée au feu ou au soleil dans une fiole de verre » est « stupide, impie, faux et blasphématoire », car cela voudrait dire, d'une part, que l'on suppose une origine naturelle de l'âme, et de l'autre que l'on nie le péché originel, qui est transmis à travers l'acte de procréation. Dans la sphère des théories erronées sur les origines des Américains, l'opinion d'« Arnauld de Villeneuve et de ses disciples, » rapprochée de celle de Cesalpino sur la génération spontanée de l'homme, est aussi critiquée par SOLORZANO Y PEREYRA, *Política Indiana*, cit., t. I, 1., chap. V, p. 55. Solorzano renvoie aussi à I. C. Alonso CARRANZA, *Tractatus Novus et accuratissimus de*

partu naturali et legitimo, Genève, 1629, chap. 17, n. 91, p. 653 sqq., où on nie que les hommes puissent naître par art magique ou démoniaque, ou par accouplement avec les animaux.

250- Sur l'adhésion de Campanella au trajet acostien, voir *infra*, pp. 355-56, n. 59.

251- Sur la façon dont Campanella utilise le mythe platonicien pour expliquer le peuplement du Nouveau Monde, voir *supra*, p. 184.

252- CAMPANELLA, *Quod reminiscentur*, cit., p. 203.

253- *Ibid.*, p. 202.

254- CAMPANELLA, *Atheismus Triumphatus*, cit., chap. X, § VI, p. 91. Ailleurs, dans la même œuvre, Campanella dit des sacrifices humains des Mexicains, des Péruviens et des Brésiliens : « Cet usage est sûrement maudit et exécrable. Dieu en effet, étant notre père, ne jouit pas de nos maux » (*ibid.,* p. 122).

255- Cf. *ibid.*, p. 11. Le passage de saint Thomas appelé au secours par Campanella est dans *Summa contra Gentiles*, l. III, chap. CXIX.

256- CAMPANELLA, *Atheismus Triumphatus*, cit., p. 91.

257- Cf. respectivement : *Genèse*, X, 5 ; *Jean*, X, 16 ; *Esdras* (apocryphe), VII, 3-5.

258- Cf. CAMPANELLA, *Atheismus Triumphatus*, cit., p. 11 et pp. 108-109.

259- Cf. *ibid.,* p. 108.

260- Tommaso CAMPANELLA, *Monarchia Messiae*, chap. XVIII, « Sermo de Iuribus Regis Catholici super novum Haemispherum, aliaque Regna Infidelium, secundum scripturas Dei, contra eos, qui hac in causa scripserunt, aut adulando, aut contradicendo », 1633, p. 85. Le « Sermo » fut composé en 1605, et publié ensuite comme « Appendice » à l'*op. cit.*

261- Cf. Tommaso CAMPANELLA, *Della Monarchia di Spagna*, chap. XXXI, « Dell'altro Emisfero, e del Mondo Nuovo », in *Opere*, éd. Alessandro D'Ancona, vol. II, Turin, 1854, pp. 216-222 (cf. aussi l'éd. latine, *De Monarchia Hispanica*, cit., pp. 419-422). Rappelons-nous que cette œuvre, compilée au début du siècle dans les prisons de Naples (non sans quelque opportunisme, étant donné que Campanella était accusé de révolte contre l'Espagne), parut pour la première fois dans une édition allemande en 1620.

262- On a déjà vu (*supra*, p. 187) que Campanella identifie le déluge platonicien avec le Déluge biblique.

263- *Della Monarchia di Spagna*, cit., p. 218.

264- *Quod reminiscentur*, cit., p. 201.

265- *Della Monarchia di Spagna*, cit., p. 217.

266- *Ibid.,* p. 219.

267- *Ibid.,* p. 219.

268- *Ibid.,* pp. 218-219.

269- *Ibid.,* p. 220.

270- *Ibid..,* pp. 219-220.

271- *Ibid.,* p. 219.

272- *Ibid.,* p. 220.

273- *Actes des Apôtres*, XVII, 26 : « Il a fait que tous les hommes, sortis d'un seul sang, habitassent sur toute la surface de la terre… ».

274- Jean de LORINI, *In Actus Apostolorum commentaria*, Lyon, 1609 [1re éd. 1605], chap. XVII, vers. 26, pp. 668-669.

275- BORRELLO, *De Regis Catholici praestantie*, cit., chap. XLIII, §§ 1-3, p. 267.

276- Abraham van der MJIL, *Lingua Belgica*, cit., p. 105.

277- MJIL, *De origine animalium et migratione populorum, Ubi inquiritur, quomodo quaque via Homines caeteraque Animalia Terrestria pervenerint ; et post Deluvium in omnes Orbis Terrarum partes et regiones : Asiam, Europam, Africam, utramque Americam ; et Terram Australem, sive Magellanicam, pervenerint*, Genève, 1667, pp. 8-16. La composition de l'œuvre est certainement très antérieure à sa publication, et de toute façon antérieure à 1637, date de la mort de l'auteur.

x

Troisième partie
NOUVELLE SCIENCE ET NOUVEAU MONDE

x

CHAPITRE PREMIER

Origines récentes d'un monde barbare

1- La révolution acostienne

Les thèses hétérodoxes sur l'origine non adamique des Américains circulaient désormais ouvertement dans les milieux européens les plus libres de préjugés, quand le jésuite José de Acosta fit publier – en 1590 – l'*Historia natural y moral de las Indias*, où était exposée cette solution au problème de l'origine des Américains qui allait provoquer, dans ce milieu, un changement radical de position. Bien qu'on ne trouve dans son œuvre aucune référence explicite aux insinuations blasphématoires des libertins[1], celles-ci n'en restent pas moins un point de référence sous-jacent de la polémique acostienne. En effet, si l'attaque hétérodoxe avait pu profiter de la faiblesse rationnelle et des difficultés auxquelles s'étaient heurtées, au XVI[e] siècle, les tentatives d'expliquer le peuplement de l'Amérique dans le cadre du monogénisme biblique, la contre-attaque d'Acosta n'est pas dirigée directement contre les positions libertines, mais contre les incongruités des réponses monogéniques qui les avaient rendues possibles. L'attaque libertine avait démontré que la principale faiblesse rationnelle de la réponse monogénique tenait à son impuissance à résoudre le problème du parcours effectué par les premiers habitants du Nouveau Monde. Le point de vue biblique ne le résolvait pas davantage. Arias Montano lui-même avait en effet dû supposer l'existence d'une liaison terrestre entre l'Amérique et l'Asie qui, sereinement acceptée encore dans les planisphères de Giacomo Gastaldi de 1550, était mise en doute à juste titre, en 1570, dans le *Theatrum Orbis Terrarum* d'Abraham Ortelius, et définitivement écartée, quelques années plus tard, dans l'atlas de Mercator[2]. Les réponses classiques, qui invoquaient d'improbables navigations transocéaniques ou d'invraisemblables engloutissements de continents atlantiques, ne le résolvaient pas non plus d'une manière satisfaisante. La recherche d'une explication rationnelle du parcours des premiers habitants de l'Amérique, capable de mettre le point de vue monogénique à l'abri de la critique libertine, est donc une des raisons qui poussent Acosta à exclure – comme on l'a déjà vu – que les Américains descendent des Hébreux[3], des Cananéens[4] ou d'Ophir[5], ou qu'ils tirent leur origine des Atlantides[6] ou des Carthaginois[7].

C'est précisément cette recherche qui, obligeant Acosta à un choix rationnel scrupuleux, confère à sa réponse ce caractère « scientifique » qu'on lui reconnaît

encore aujourd'hui[8].

« Si nous devons parler en respectant le cours des choses humaines, et non nous mettre à construire des fictions poétiques et fabuleuses », observe Acosta, au problème du parcours des premiers Américains nous ne pouvons donner que trois réponses : « ils vinrent soit par terre, soit par mer : si c'est par mer, ou c'est par hasard, ou c'est parce qu'ils l'avaient décidé[9] ». Après avoir écarté – comme on l'a déjà vu[10] – la dernière hypothèse, parce qu'une traversée volontaire de l'océan avant l'invention de la boussole est improbable, et réduit la portée de la précédente, car un naufrage, toujours possible, ne saurait expliquer le peuplement d'un continent entier, et moins encore – comme on l'a vu aussi[11] – la constitution de la faune, Acosta voit dans l'hypothèse d'une migration terrestre le meilleur moyen d'expliquer le peuplement du Nouveau Monde. Il faut bien sûr admettre qu'il « doit y avoir une continuité entre les deux mondes, ou au moins qu'ils sont, en certains endroits, très proches l'un de l'autre[12] » : car, si on n'a pas de connaissances précises sur ce sujet, observe Acosta, on a de bonnes raisons de penser qu'au nord la terre s'étend depuis la Floride jusqu'à la mer des Scythes (vers l'Asie) et la mer germanique (vers l'Europe), alors qu'au sud nul ne peut dire jusqu'où va l'immense terre qui se trouve au-delà du détroit de Magellan[13]. On peut donc affirmer – conclut le jésuite espagnol – « que le lignage des hommes se déplaça peu à peu, jusqu'à rejoindre le Nouveau Monde, aidé en cela par la continuité ou la proximité des terres, et parfois par quelques navigations. C'est ainsi qu'ils vinrent. Il n'y eut pas de navigation volontaire, pas plus que de grands naufrages, même si, ponctuellement, cela aussi a pu se produire ; en effet, ces régions étant immenses et très peuplées, il est légitime de penser que ces populations innombrables arrivèrent par des moyens différents[14] ». Tout en soulignant la priorité du peuplement terrestre, Acosta demeure, sur ce problème du parcours, ouvert aux autres possibilités. Il n'exclut que les navigations volontaires, portant ainsi un coup à l'hypothèse des Carthaginois, comme il avait exclu par ailleurs la possibilité d'un passage terrestre à travers l'Atlantide. Mais le jésuite espagnol se montre encore plus éclectique lorsqu'il affronte le problème des racines ethniques des Américains.

La seule limitation dans ce domaine est le postulat monogénique de la Bible : « la raison qui nous contraint à dire que les hommes des Indes proviennent de l'Europe ou de l'Asie – écrit Acosta à ce propos –, c'est que les Saintes Écritures enseignent clairement que tous les hommes descendent d'Adam, et nous ne pouvons donc pas attribuer une autre origine aux hommes des Indes[15] ». Mais, ce postulat respecté, toutes les possibilités demeurent ouvertes : car, selon Acosta, non seulement il est plus facile de « mépriser ce qui est faux, à propos de l'origine des *indios*, que d'établir la vérité », mais encore, on doit tenir pour « homme téméraire et fort léger celui qui se risque à promettre la vérité sur la première origine des *indios*, et sur les premiers hommes qui peuplèrent les Indes[16] ».

Cet éclectisme contraste nettement avec la façon dont le problème de l'origine des Américains était posé avant Acosta. Beaucoup avant lui avaient « promis

la vérité » sur cette question ; beaucoup après lui le feront encore. Mais dans l'ensemble, l'éclectisme d'Acosta laissera, au dix-septième siècle, une trace durable : si peu de personnes – ou peut-être aucune – persisteront dans sa méfiance absolue à formuler des hypothèses sur les racines ethniques des Américains, beaucoup – sûrement la majorité –, de Lescarbot à García, de Solorzano à Grotius, à Laet, à Horn, apprendront à donner au problème en question non pas une réponse univoque, présentée comme une certitude, mais un système de conjectures probables, complémentaires ou alternatives.

Cette attitude nouvelle permettant, par le biais de la comparaison, un examen plus attentif des possibilités rationnelles des diverses hypothèses, constitue aussi un mérite « scientifique » de la position d'Acosta. Mais – de même que la manière de s'attaquer au problème du parcours – si elle est plus « scientifique », ce n'est pas à cause des qualités intellectuelles exceptionnelles d'Acosta, mais du point de vue plus général dont le jésuite peut envisager la question. La plus grande « scientificité » d'une théorie génétique non seulement n'exclut pas – comme on a déjà pu l'observer – les caractéristiques spécifiques de ses motivations idéologiques, mais encore elle en découle directement[17].

Les motivations idéologiques d'Acosta commencent à se faire jour quand, à l'éclectisme prôné jusqu'ici, il ajoute deux restrictions significatives. L'une concerne l'époque du peuplement : « j'estime – affirme-t-il – qu'il n'y a que quelques milliers d'années que le Nouveau Monde et les Indes occidentales sont habités par des hommes ». L'autre intéresse les caractéristiques des premiers habitants : j'estime en outre – poursuit Acosta – « que les premiers à pénétrer en ces lieux étaient des hommes sauvages et des chasseurs, plutôt qu'un peuple organisé socialement et civilisé [*gente de república, y pulida*] ; qu'ils arrivèrent dans le Nouveau Monde soit parce qu'ils s'étaient égarés, soit parce qu'ils étaient contraints et forcés de chercher une nouvelle terre. Quand ils y parvinrent, ils commencèrent à la peupler petit à petit, sans autre loi qu'un peu de lumière naturelle, encore que très voilée, et tout au plus quelques coutumes qu'ils conservaient de leur première patrie ». Et même – ajoute Acosta pour confirmer le sens de sa conviction – s'il n'est pas impossible qu'ils vinssent « de terres civilisées et bien gouvernées », on doit quand même supposer qu'« ils oublièrent tout pour n'en avoir pas fait usage pendant un très long temps ; on trouve aussi en Espagne ou en Italie des populations qui, pour avoir vécu longtemps isolées, « n'ont, à part les gestes et l'aspect, aucune caractéristique humaine[18] ».

La première restriction – l'affirmation que le peuplement des Indes est récent – est certainement une façon de rompre avec toutes les généalogies bibliques, ainsi qu'avec toutes les affirmations d'une connaissance et d'un peuplement de l'Amérique par les Anciens, pour adopter intégralement la thèse de *la nouveauté du Nouveau Monde*. En affirmant que l'Amérique a été peuplée récemment, Acosta exclut à nouveau qu'elle ait pu l'être par les Hébreux ou les Cananéens, les Atlantides ou les Carthaginois. Nous avons dit que cette exclusion était dictée par le désir de renforcer la position monogénique, en la libérant de ces

« preuves » qui, peu crédibles du point de vue rationnel, finissaient par affaiblir le postulat monogénique lui-même. Il faut ajouter que si Acosta peut abandonner ces théories génétiques, c'est parce que son point de vue idéologique lui permet de se passer des thèses juridiques qui avaient inspiré ces théories. C'est dans ce sens que sa critique de l'origine hébraïque ou cananéenne des Américains, développée dans la *Historia*, apparaît comme un corollaire nécessaire des arguments juridiques qu'il avait utilisés, dans le *De procuranda indorum salute*, pour soutenir qu'« il n'est pas juste de faire la guerre aux barbares à cause de leur infidélité, même persistante[19] », pas plus qu'« il n'est juste pour les nôtres de faire la guerre aux barbares à cause de leurs crimes contre nature[20] ».

C'est d'autre part le même rapport qui existe entre la solution positive au problème des origines des Américains proposée dans la *Historia*, et la réponse à la question de la légitimité de l'intervention européenne dans le Nouveau Monde élaborée dans l'œuvre précédente. Si Acosta soutient que l'unique certitude, quant à l'origine des Américains, c'est qu'ils sont des hommes et des fils d'Adam, c'est parce que la commune appartenance au genre humain est la seule condition requise par le principe qu'il pose – l'empruntant évidemment à Vitoria – pour légitimer l'entrée des Européens dans le Nouveau Monde. « Pour entrer dans le pays des barbares – affirme Acosta – les chrétiens [...] n'ont pas besoin d'autre droit que celui de nature qui leur est commun du fait qu'ils sont des hommes ». « En effet – explique le jésuite –, c'est le propre de la pratique du commerce d'apporter aux étrangers ce qui abonde chez soi, et vice versa, de ramener ce qu'ils ont à profusion : car il plut au créateur commun du genre humain d'associer entre eux tous les mortels, et de les garder unis dans une communication réciproque afin qu'ils y trouvent un avantage mutuel et un profit[21] ». Le refus d'Acosta d'attribuer aux *indios* une racine ethnique déterminée, à part l'adamique commune, se présente donc comme une tentative de nier, au-delà d'un droit commun au commerce humain, ces droits singuliers et exclusifs à la domination sur les Américains qui avaient trouvé un soutien dans les hypothèses particulières sur leur origine. Ce n'est pas tout. Si la chute des hypothèses génétiques particulières entraîne celle des droits spéciaux ou héréditaires qui auraient dû en découler, il suffit en revanche de sauvegarder le postulat adamique pour qu'Acosta puisse revendiquer pour l'Église catholique un droit d'intervention sur tous les peuples qui ne serait plus conditionné par leurs généalogies particulières. En effet, selon Acosta, outre le droit universel au commerce « les chrétiens ont une justification propre, un droit qui leur vient du créateur de toutes choses, droit spécial, qui leur permet d'enseigner ce qu'ils ont appris aux autres mortels dont ils doivent désirer et assurer le salut éternel[22] ». Mais les chrétiens dont parle Acosta ne sont pas les Européens en général, mais les missionnaires en particulier, les « ministres de l'Évangile » (et autant que possible les jésuites), s'il est vrai que le salut des *indios* ne peut être obtenu, selon Acosta – et conformément aux décrets du Concile de Trente[23] – que par la foi explicite – c'est-à-dire la connaissance des dogmes catholiques et leur acceptation – accompagnée par le sacre-

ment du baptême[24], toutes conditions qui ne peuvent être réalisées sans la médiation du missionnaire. La tolérance et l'éclectisme dont Acosta fait preuve quand il affronte le problème de l'origine des Américains trouve donc son *pendant* idéologique dans la limitation stricte qu'il impose à leurs possibilités de salut : l'un et l'autre aspect représentent les résultats, sur le plan doctrinal, de ces tentatives de l'Église de s'imposer comme puissance autonome dans le domaine colonial, tentatives fortement encouragées par le Concile de Trente, et développées avec la plus grande détermination par la Compagnie de Jésus.

Revendiquer le rôle irremplaçable du missionnaire ne suffisait pourtant pas à justifier la pratique apostolique des jésuites. Acosta est un connaisseur trop averti des *indios* pour ignorer qu'« on ne peut pas observer exactement chez les barbares la manière ancienne et apostolique de prêcher l'Évangile[25] ». Il se rend bien compte que le pouvoir de l'Église ne peut s'affirmer, en Amérique, sans l'aide des armes, ni se maintenir sans la coercition d'une administration civile. Le droit de convertir les *indios* serait resté, dans la pratique, lettre morte, s'il ne s'était accompagné d'un droit de les dominer politiquement. Mais il est évident qu'un tel droit ne pouvait, comme le premier, découler de la simple appartenance des *indios* au genre humain. Il fallait, d'une façon ou d'une autre, distinguer la nature des dominants de celle des dominés. C'est justement pour répondre à cette exigence qu'Acosta introduit, dans sa solution au problème du peuplement américain, la deuxième restriction qu'on a évoquée : on ne sait pas lequel, des peuples adamiques, a le premier peuplé le Nouveau Monde, mais il est sûr en tous cas qu'il s'agit de gens d'« une barbarie infinie ».

Le sens de cette restriction paraît évident si on considère que la barbarie des Américains – c'est-à-dire avant tout le fait qu'ils n'étaient « aptes ni à constituer ni à administrer un corps politique légitime, même dans les limites humaines et civiles » – semble déjà à Vitoria une des rares justifications de la domination politique espagnole[26]. Mais le propos d'Acosta s'avère encore plus explicite si la caractéristique de barbarie attribuée aux premiers Américains est mise en relation avec le discours sur la barbarie du préambule au *De procuranda indorum salute*[27]. Ici, les « nations barbares » sont réparties en « trois classes ou catégories très différentes entre elles », dont chacune requiert une attitude missionnaire particulière.

« La première rassemble ceux qui ne s'éloignent pas excessivement de la droite raison et de l'usage commun du genre humain ; en font partie ceux qui ont un gouvernement [*república*] stable, des lois publiques, des villes fortifiées, des magistrats respectés et, ce qui est encore plus important, la connaissance et l'usage des lettres, car là où on trouve des livres et des monuments portant des inscriptions la population est plus humaine et politique ». À cette classe appartiennent les Chinois et les Japonais à qui on doit prêcher l'Évangile non « par la force et par les armes », mais « de la même manière que les apôtres prêchèrent aux grecs et aux romains, ainsi qu'aux autres peuples d'Europe et d'Asie ».

La deuxième classe comprend « les barbares qui, sans atteindre à l'usage des

lettres ni aux connaissances philosophiques ou civiles, ont pourtant un gouvernement propre et des magistrats sûrs, des emplacement et des demeures fixes, ce qui leur permet d'avoir une règle politique [*policía*], une armée organisée avec ses capitaines, et enfin une forme solennelle de culte religieux[28] ». À cette classe appartiennent les Mexicains et les Péruviens ; ceux-ci pourtant « conservent tant de rites, de coutumes et de lois monstrueuses [...] que, si un pouvoir supérieur ne les y contraint pas, ils ne seront pas touchés par la lumière de l'Évangile ; ils n'adopteront pas de coutumes dignes des hommes, et quand bien même ils le feraient, on n'est pas certain qu'ils persévéreraient ». À leur égard donc, « la raison et l'autorité de l'Église décident que ceux qui embrassent l'Évangile soient soumis à la souveraineté de princes et de magistrats chrétiens, sous une forme pourtant qui leur laisse le libre usage de leur fortune et de leurs biens, ainsi que la possibilité de conserver les lois et les coutumes qui ne sont contraires ni à la raison ni à l'Évangile ».

Enfin, il y a une troisième classe de barbares dont font partie « les sauvages semblables à des bêtes féroces, qui ont à peine un sentiment humain : sans lois, sans rois, sans pactes, sans magistrats ni gouvernement, sans demeure fixe, ou alors pareille aux cavernes des fauves ou aux gîtes des animaux ». Dans le Nouveau Monde on trouve « d'innombrables troupeaux » de barbares de cette espèce : et, « à tous ceux qui ont du mal à être des hommes ou qui ne sont qu'à demi humains, il faut – selon Acosta – apprendre à le devenir, et les éduquer comme des enfants. S'ils se laissent attirer par les caresses et instruire de bon gré, tant mieux ; s'ils résistent, il ne faut pas les abandonner pour autant [...], mais les contraindre par la force et l'autorité nécessaires à quitter la forêt pour se regrouper en villages [*poblaciones*], et leur faire violence pour leur permettre, même contre leur gré, d'entrer dans le royaume des cieux[29] ».

Si donc, sur la base de cette classification, tous les Américains sont des barbares, si leur barbarie est essentiellement caractérisée – dans le sillage d'Aristote – par leur incapacité politique[30], il s'en suit que la barbarie américaine ne peut être corrigée que par une domination politique exercée par des peuples civilisés. Tel est, précisément, le sens de la restriction qu'Acosta met à sa théorie sur les origines des Américains : s'ils furent barbares dès l'origine, ils n'ont, ni n'eurent jamais, aucun droit à l'autonomie politique. C'est une restriction qu'Acosta ne pouvait manquer de faire, non seulement dans la perspective de justifier une domination directe des jésuites sur les *indios*, ce qui allait se réaliser quelques années plus tard dans les *reducciones*[31], mais encore, et tout particulièrement, dans le but de légitimer – encore que sous une forme qui garantît la suprématie papale et l'autorité missionnaire – la domination politique espagnole à l'ombre de laquelle la Compagnie de Jésus avait commencé sa pénétration dans le Nouveau Monde. En effet, se demande Acosta, « comment les barbares, qui sont par nature sauvages et arrogants, pourraient-ils être domptés et tenus en respect sinon par la crainte des nôtres et de leurs armes ? ». En vérité, poursuit-il, « la foi récente et chancelante de ces nombreuses populations ne pourrait se maintenir

et se développer si elle n'était protégée, contre les attaques des ennemis du Christ, par le soutien, la foi et la puissance des princes chrétiens ». Mais, ajoute Acosta, « cette mission sacrée à l'égard des nombreuses populations barbares du Nouveau Monde, les pontifes romains la confièrent aux rois catholiques d'Espagne » tout particulièrement, en considération du fait que « les deux Indes [avaient été] découvertes sous leurs auspices et avec leur aide [...] [et qu'] ils furent les premiers à venir dans ces régions et à s'en occuper[32] ». Parti du droit universel au commerce, en passant par le droit des chrétiens de convertir les barbares, Acosta arrive finalement à légitimer la domination espagnole, non par référence aux anciens droits héréditaires – ni donc à ces hypothèses sur l'origine des Américains qu'il rejetait –, mais seulement à la donation papale. Cette fonction privilégiée de l'Espagne ne pouvait manquer de se refléter dans la solution acostienne de la genèse américaine : c'est un auteur hollandais – comme nous le verrons plus tard[33] – qui fera remarquer comment le jésuite réussit, en admettant la possibilité de navigations accidentelles, à souligner le caractère providentiel de la découverte de Christophe Colomb, ou plus exactement de son pilote anonyme.

Tous les aspects de la réponse d'Acosta au problème de l'origine des Américains sont donc étroitement conditionnés par son intention de légitimer idéologiquement la pénétration du Nouveau Monde par les jésuites. Pourtant, si la réponse du jésuite présente un caractère plus « scientifique », plus solidement rationnel que toutes celles qui avaient été proposées avant lui, c'est parce que son point de vue est plus universel, non conditionné par des particularismes nationaux, visant à la conquête de l'humanité mondiale sans aucune restriction.

2- Précurseurs huguenots d'Acosta

On a dit qu'Acosta ne polémique pas directement avec l'hypothèse polygénique des libertins, mais que son explication du peuplement américain est tout de même une façon d'ôter, par des arguments rationnels, toute crédibilité à cette hypothèse. Il convient maintenant d'ajouter qu'une explication, semblable à beaucoup d'égards à la sienne, avait été élaborée avant lui, en opposition ouverte à l'alternative polygénique, par des représentants du protestantisme français : la réponse d'Acosta semble donc à la fois une reprise de la solution huguenote et sa réfutation, dans la mesure où le jésuite devait impérativement en éliminer les éléments anti-espagnols qu'elle contenait – sous une forme que nous verrons bientôt – inévitablement.

Quand, les premiers, Du Plessis-Mornay et Du Bartas rejetèrent la réponse polygénique au problème du peuplement américain[34], ils eurent le souci d'élaborer une réponse alternative, capable de présenter la solution monogénique, non seulement comme la seule conforme au récit biblique, mais encore comme la seule rationnelle.

Le point de départ de l'auteur du *De veritate religionis christianae* est le même

que celui qu'Acosta choisira plus tard ; la reconnaissance de la *nouveauté du Nouveau Monde* – « il y a cent ans, la moitié du globe nous était inconnue[35] » – qui exclut implicitement – comme plus tard Acosta le fera explicitement – aussi bien les hypothèses de navigations antiques que les rapports du Nouveau Monde avec l'Atlantide platonicienne. Mais Mornay en tire une problématique qui, de façon significative, sera absente chez Acosta. Dans le Nouveau Monde, remarque-t-il, les Espagnols ont trouvé non seulement « des cabanes et d'humbles masures », mais aussi « des villes très peuplées et florissantes (où les nobles étaient distincts de la plèbe, l'ordre sénatorial de l'ordre équestre), des arts très développés, des récits de faits historiques, de nombreux monuments anciens, de remarquables constructions, d'étonnants remparts, de grandes routes pavées, et mille autres choses du même ordre qui, dit-on, l'emportaient de beaucoup sur les pyramides d'Égypte, le Colosse de Rhodes, et sur tout ce qui fit l'orgueil de notre antiquité et pour quoi elle fut admirée[36] ». Comment cette *civilisation américaine* est-elle conciliable avec la *nouveauté du Nouveau Monde* ? « Si [c'est] un monde tellement nouveau, comment [est-il] tellement civilisé [*cultus*] et peuplé ? » Si au contraire c'est un monde très ancien, « pourquoi n'est-il pas connu depuis toujours, pourquoi [est-il] encore aujourd'hui inconnu, pourquoi jusqu'à présent n'a-t-il été cultivé ni dans sa totalité, ni dans ses régions les plus fertiles ?[37] ». Deux aspects donc, co-présents dans le Nouveau Monde – la *civilisation* de certaines régions et la *barbarie* de certaines autres -, doivent trouver leur explication dans une théorie sur le peuplement du Nouveau Monde. C'est ce que Mornay se dispose à faire. Le peuplement du globe s'est effectué, selon le théologien huguenot, à partir d'un centre unique, la Mésopotamie, d'où tous les peuples se dispersèrent au moment de l'arche ou de la confusion des langues[38]. C'est pourquoi, « plus les régions sont proches de notre centre, plus vite et plus tôt elles ont été connues, habitées et cultivées[39] ». Ainsi, dans la migration vers l'orient, des Perses proviennent les habitants des Indes Orientales, de ces derniers ceux des Indes occidentales, de ces derniers encore ceux des terres australes. Si on tient compte du fait que tout éloignement du centre implique une dégradation culturelle, on comprend pourquoi sont « féroces et barbares » les habitants de l'extrémité de l'Europe (Écosse, Laponie, Groenland), de la même façon que sont « rudes et sylvestres » les habitants du Canada, du Brésil, de la Patagonie, c'est-à-dire des « plus lointaines colonies des Indiens occidentaux provenant des orientaux[40] » ; au contraire, on trouve de « nobles cités » et de « florissants empires » chez les populations des Indes occidentales (Mexique, Pérou) qui confinent, *freto Aniano intermedio*, avec les Orientales, et en particulier avec l'empire chinois, « si bien organisé dans ses coutumes et ses institutions, si bien pourvu de forces et de richesses que, par comparaison, il fait paraître barbare et rude l'époque de l'empire ou de la république romaine considérée comme la plus civile et la plus cultivée[41] ».

La condition de la validité de cette théorie c'est, naturellement, le postulat de la continuité des continents. Ceci étant admis, le peuplement de l'Amérique ne

présente plus, selon Mornay, de difficultés particulières, pas plus que n'en présente celui de l'Afrique. En fait, l'Amérique a été considérée à tort comme une île, comme aurait pu l'être l'Afrique si les Brésiliens avaient débarqué sur la côte occidentale. En réalité, l'une et l'autre sont reliées au reste du monde par des isthmes et des détroits, dans une configuration géographique providentielle qui a permis leur peuplement[42]. Celui de l'Amérique peut donc s'être fait tant par le détroit d'Anian à l'ouest, que par le Groenland au nord[43]. Une double connexion qui permet d'expliquer, dans la vision de Mornay, la co-présence dans le Nouveau Monde d'une civilisation semblable à la chinoise et d'une barbarie pareille à celle des Groenlandais.

La solution proposée par Du Plessis-Mornay – d'après le traducteur protestant de Benzoni, Chauveton[44] – trouve un prolongement, et un développement qui la rapproche encore davantage de ce que sera la position d'Acosta, dans les vers de *La Seconde Sepmaine* que le poète huguenot Du Bartas consacre, en 1584, au problème du peuplement américain. Après avoir lui aussi – comme on l'a vu[45] – polémiqué ouvertement avec la solution polygénique, Du Bartas remarque, en accord avec Mornay, que l'Amérique ne peut pas avoir été peuplée aussi tôt que l'Europe, l'Asie et l'Afrique, plus proches du lieu biblique « D'où nos premiers ayeuls, estonnez, descamperent, /Et comme perdriaux par tout s'esparpillerent[46] ». Mais Du Bartas aussi trouve que l'hypothèse d'un peuplement récent du Nouveau Monde ne cadre pas avec une des caractéristiques incontournables de ce pays, à savoir sa civilisation. Et en effet, écrit-il, «...la riche grandeur de ses beaux edifices, /Ses trésors infinis, ses contraires polices, /Monstrent que de long tems (bien qu'en diverses fois) /Et par divers chemins il receut ses bourgeois[47] ». Il s'agit donc d'un peuplement qui, s'il est postérieur aux temps bibliques (et de ce fait le silence des Saintes Écritures n'a rien de surprenant), n'est pourtant pas aussi récent qu'Acosta le prétendra quelques années plus tard. Mais comment s'est-il fait ? Sur ce point, Du Bartas anticipe la position d'Acosta. Les premiers habitants arrivèrent dans le Nouveau Monde « en diverses fois et par divers chemins ». Il se peut « ...que la cruauté de nuageux orages/Ait leurs bateaux brisez jetté sur ces rivages[48] », une mésaventure, précise Goulart, le commentateur de Du Bartas, qui a pu arriver à « ceux qui habitaient en la côte de l'Océan Oriental, s'étant mis en mer pour leur trafic ordinaire es lieux voisins[49] ».

D'autres peuvent avoir été « nécissités par peste, guerre ou par famine de passer ce détroit d'Anien, et chercher habitation commode en ce pays nouveau[50] ». Enfin, on ne doit pas exclure «...que l'authorité/d'un homme d'entreprise ait ès Indes nouvelles/Avec travail conduit ses lasses caravelles[51] ». Il est déjà évident – spécialement grâce aux précisions de Goulart – que, tout en restant ouvert à plusieurs solutions possibles, Du Bartas souligne particulièrement la probabilité d'un peuplement d'origine asiatique. « Sa première conjecture originale – explique en effet Goulart, traduisant fidèlement en prose les vers soutenus de Du Bartas – est que ceux qui habitaient au plus haut de l'Orient, sur le bord de l'océan, à savoir à Quinsay et autres lieux voisins, ont traversé le détroit d'Anien

(qui est un bras de mer guère large, comme pourrait être celui de Gallipoli, de Gibraltar ou le Phar de Messine) et, de l'Inde Orientale, sont parvenus au pays de Tolgague[52] ». Et puisque « en toute cette grande étendue en l'Amérique Septentrionale, se trouvent peu d'habitants », il est non seulement probable « qu'il fut premier peuplé » mais on doit supposer aussi – ajoute Goulart, en explicitant une affirmation en vérité peu évidente dans le texte de Du Bartas – que « des descendants de Sem, ayant traversé du bout de l'Asie Orientale en l'Inde Occidentale, poussèrent leurs descendants plus avant », jusqu'à peupler le Mexique, le Pérou et les autres régions américaines[53].

L'allusion de Goulart aux « descendants de Sem », si elle interpole d'une façon arbitraire le texte de Du Bartas, est tout de même un indice symptomatique du sens qu'avait, pour les écrivains huguenots, cette primauté de l'hypothèse asiatique quant à l'origine des Américains. On a déjà vu comment le pasteur Goulart, prolongeant une tendance nette du milieu français, accueillait favorablement dans son commentaire l'hypothèse sémitico-ophirique formulée par Arias Montano[54]. Aujourd'hui, les solutions rationnelles au problème des origines des Américains proposées par Du Plessis-Mornay et Du Bartas apparaissent en grande partie comme une version *laïque* de l'hypothèse sémitique. C'est en effet la même intention de projeter les racines ethniques des Américains – ou d'une partie d'entre eux – dans l'Orient civilisé[55], même si, par le postulat de l'émigration récente (mais pas très récente), Mornay et Du Bartas essaient de détacher le Nouveau Monde du témoignage biblique pour parer aux inévitables critiques des libertins, et, en optant pour la *nouveauté du Nouveau Monde*, se rangent aux antipodes du « biblisme » d'Arias Montano. Si ce deuxième aspect montre des analogies évidentes entre le système d'Acosta et celui de Du Plessis et de Du Bartas, s'il oblige à considérer les seconds comme les précurseurs du premier, l'insistance des huguenots sur la provenance des Américains de l'Orient civilisé[56] témoigne d'une opposition idéologique radicale envers Acosta. Celui-ci n'exclut pas en effet, sans la privilégier pour autant, une origine orientale des Américains ; il exclut pourtant de la façon la plus nette et la plus explicite la possibilité d'une origine *civilisée* des Américains. Et, puisque c'est précisément cela qui induit les huguenots à privilégier l'hypothèse « orientaliste », l'affirmation formelle d'Acosta sur l'origine *barbare* des Américains apparaît comme une réfutation directe de la thèse huguenote[57]. Si le sens pro-espagnol du choix idéologique d'Acosta est évident, le sens anti-espagnol de la position des huguenots ne l'est pas moins : c'est en effet la nature *civilisée* des empires américains qui constituait un présupposé pour dénoncer la barbarie et l'illégitimité de la domination espagnole, ce que Montaigne lui-même, quelques années plus tard, devait recueillir des huguenots[58].

Il ne suffit donc pas de dire que la réponse au problème de l'origine des Américains, mise au point par Du Plessis-Mornay, Du Bartas et Acosta, constitue un solide rempart édifié par la Réforme et la Contre-Réforme pour défendre le monogénisme biblique : il faut ajouter que ce front commun contre les ten-

dances libertines est cependant, de l'intérieur, profondément marqué et divisé par les intérêts coloniaux discordants qui opposent entre eux les partisans de l'idéologie biblico-chrétienne. S'il est indéniable que la solution acostienne est, de loin, la référence « scientifique » la plus solide pour la défense du monogénisme pendant tout le dix-septième et le dix-huitième siècle, il est non moins vrai qu'en son sein se développe un débat passionné, fortement marqué politiquement, privilégiant tantôt la thèse de l'origine *barbare* des Américains, tantôt celle de leur origine *civilisée*. Il n'y a rien d'étonnant si cela devient le terrain de prédilection de la polémique sur les origines des Américains, pour peu qu'on pense que l'évolution de la situation coloniale dans le Nouveau Monde – l'éclatement définitif du monopole ibérique et la solide implantation anglaise, française et hollandaise – déplaçait, tendanciellement mais inexorablement, le débat juridique du plan des droits héréditaires – qu'ils fussent sacrés, de première occupation ou découlant d'une donation papale – à celui des droits dont la revendication par tel ou tel colonisateur européen n'avait besoin que du présupposé de la *barbarie* des peuples colonisés.

3- Épigones espagnols d'Acosta

Si Acosta était parvenu à récupérer le système « scientifique » mis au point par les auteurs huguenots, en neutralisant ce qu'il avait d'anti-ibérique, et en l'adaptant pour justifier une domination hispano-catholique, il avait cependant introduit dans le système un postulat – celui de la barbarie originaire des Américains – qui, pour l'essentiel, restait à démontrer. Pour le « démontrer », et renforcer ainsi la légitimation de l'empire hispano-américain, il fallait dépasser l'agnosticisme du jésuite sur la possibilité d'attribuer aux Américains une racine ethnique précise[59], et arriver à montrer que les peuples dont les habitants du Nouveau Monde pouvaient provenir étaient bien des peuples barbares.

Ce pas, qui transforme le système d'Acosta en une théorie ethnogénique précise, est franchi au début du siècle suivant par Giovanni Botero[60]. Ayant admis la *nouveauté du Nouveau Monde*, et donc l'impossibilité que les Anciens aient pu l'atteindre par des navigations volontaires[61], réaffirmé, contre les « sottises » que les indigènes américains racontent sur leurs origines, le principe « que tous les hommes descendent d'Adam et Ève [...] et que par conséquent les habitants du Monde nouveau descendent de nous », Botero reconnaît, avec Acosta, que « c'est chose malaisée de retrouver par où ils sont passés ». Difficulté qu'Acosta lui-même a pourtant résolue de la façon la plus crédible en adoptant le critère de la « proximité des lieux » : mais ce critère, qui pour le jésuite espagnol n'était qu'un moyen pour déterminer le parcours des premiers arrivants, devient pour l'ex-jésuite italien un moyen pour déterminer leur racine ethnique. D'un côté donc, l'existence d'une liaison terrestre probable entre le nord de l'Amérique et l'Europe du nord rend possible « que les peuples voisins de Laponie ou de Norvège, poursuivant leur expansion et installant leurs demeures, soient peu à

peu arrivés jusque là » : « les mœurs identiques » en portent témoignage, parce que les habitants du Nouveau comme ceux de l'Ancien Monde « habitent la forêt dans des grottes ou dans le creux des arbres : ils sont vêtus de peaux de phoques ou de bêtes sauvages : ils vivent de poissons ou de fruits que la terre produit naturellement, et ils ne sont pas d'une couleur très différente ». D'autre part – mais sur cette possibilité Botero, et c'est significatif, est beaucoup plus laconique –, une migration à partir des confins méridionaux ou nord-occidentaux de l'Amérique est possible – bien que sur eux « nous n'ayons pas de certitudes » –, et ce qui pourrait le confirmer, c'est « que la couleur des populations du Monde nouveau ressemble davantage à celle des peuples Orientaux qu'à celle des Occidentaux : leur peau, en effet, est bronzée ou grisâtre [...] ». Enfin on ne saurait exclure non plus l'hypothèse – avancée elle aussi par Acosta – que « quelques autres [...] y aient été poussés par la tempête » : ce qui le prouve, selon Botero – qui reprend pour l'occasion une information de López de Gómara[62], comme pour donner une preuve ethnographique concrète de l'hypothèse abstraite d'Acosta –, c'est l'existence de populations noires rencontrées entre Santa Marta et Cartagena, « et on est bien obligé de dire que celles-ci sont arrivées, de Chine ou d'Ethiopie, à la suite de quelque tempête ».

Ce qui est à exclure en revanche, selon Botero, c'est un peuplement de l'Amérique par les populations civilisées de l'Europe : « depuis les régions les plus policées d'Europe – écrit-il –, il semble que personne ne soit venu avant Christophe Colomb ; on ne trouve en effet dans tous ces pays aucune trace de lettres, ou de quoi que ce soit d'origine européenne[63] ». Par ses hypothèses génétiques, Botero réussit donc à confirmer le postulat fondamental d'Acosta, la barbarie originaire des Américains[64]. À cette confirmation correspond exactement une classification de la « sauvagerie » des Américains – et des moyens de la corriger – qui rappelle de près – avec les variantes voulues – la classification acostienne[65]. Que « notre monde soit supérieur au nouveau » c'est bien sûr, pour Botero aussi, une vérité irréfutable : « dans les arts et dans les industries il n'y a pas de comparaison : en effet, ils [les Américains] ne se servaient pas du fer, matière de la plupart des choses nécessaires à la vie humaine, et utilisaient peu le feu, instrument universel de l'industrie ; l'Artillerie, l'Imprimerie, les lettres et les études de la doctrine étaient des choses qu'ils ignoraient absolument ; la navigation ne faisait pas partie de leur horizon, et je parle des peuples les plus industrieux et les plus civilisés, comme les Mexicains et les Péruviens[66] ».

S'il est clair que Botero veut confirmer par des preuves ethnographiques le postulat acostien de la barbarie originelle des Américains, afin de parer l'accusation de tyrannie portée contre les Espagnols pour leur domination sur le Mexique ou le Pérou – et ce n'est pas un hasard si les hypothèses de Botero sont immédiatement reprises à la lettre par l'historiographe espagnol officiel, Antonio de Herrera[67] –, la réussite complète de sa tentative est moins évidente. En effet, si la provenance des Américains des populations barbares « de Laponie et de Norvège[68] » était une preuve irréfutable de leur barbarie originelle, il n'en allait

pas de même dans le cas d'une provenance des « peuples orientaux ». Botero en effet n'avait pas démontré comment, tout en arrivant de régions communément reconnues comme lieux d'ancienne civilisation, les Américains auraient pu être, dès l'origine, barbares, et non, comme l'avaient soutenu au contraire dans leur polémique anti-espagnole Du Plessis-Mornay et Du Bartas, civilisés.

Pour se charger de cette difficile démonstration, il fallait l'habileté avocassière de Gregorio García, consacrée précisément à tenter de débarrasser les hypothèses de provenances diverses sur l'origine des Américains de toute potentialité anti-ibérique. Le dominicain ne se contente donc pas de rapporter intégralement les thèses d'Acosta[69], il les amène à déboucher sur une thèse génétique plus précise. Pourtant, contrairement à Botero, il s'emploie à développer la seule hypothèse d'un peuplement venu de l'Asie[70], en passant sous silence celle d'un peuplement venu de l'Europe du Nord où il pressent le risque – réel – d'une utilisation possible à l'avantage des populations nordiques. La proximité géographique, grâce au détroit d'Anian, entre l'immense et opulent royaume de Chine et la Nouvelle-Espagne, n'est pas la seule preuve que les *indios* d'Amérique proviennent des « *indios chinos* ». Ce qui le démontre davantage c'est « la couleur de la peau, les traits du visage et la conformation du corps », dont la similitude rend flagrante l'identité ethnique des deux peuples [71]. Mais il faut encore y ajouter l'identité des mœurs. Les uns et les autres adorent le soleil et sont de grands idolâtres, mais ils ont un dieu, le créateur, qu'ils tiennent pour meilleur que les autres. Tous deux divisent l'année en mois lunaires et la font commencer en mars.

La Chine et le Mexique ont des formes d'écriture qui, malgré leurs différences, présentent des analogies qui n'existent pas, en revanche, avec l'alphabet latin. La coutume de tuer les parents du mort et de mettre dans sa tombe des objets jugés utiles se vérifie aussi bien en Chine qu'au Pérou, et c'est une loi commune aux deux peuples, loi par ailleurs « très étrange », qui désigne comme héritiers les petits-enfants au lieu des enfants. Il convient enfin de noter qu'en Inde, dont la Chine constitue une province, on a trouvé des populations sans barbe et sans écriture, caractéristiques communes à la majeure partie des Américains[72]. Si ces derniers apanage se réfèrent aussi aux populations les plus incultes, la plupart des précédentes comparaisons concernent exclusivement les populations les plus évoluées du Nouveau Monde. Mais il est clair que García ne se soucie pas d'établir une différence entre les niveaux de développement des *indios* américains, pas plus qu'il ne juge utile de distinguer les diverses populations asiatiques qui peuvent les avoir engendrés : il peut s'agir non seulement des Indiens et des Chinois, mais également des Tartares qui, eux aussi, sont semblables aux Américains en de nombreux points, « les mêmes, pour la plupart que les chinois[73] ». Tout autre est l'intérêt dont García fait preuve en soulignant la différence de niveau de civilisation qui existe entre les « *indios chinos* » et les *indios* américains : il est évident, affirme-t-il en effet, que « ceux de la Chine sont très supérieurs à ceux de l'occident en matière d'intelligence et de civilisation [*policía*] » ; les raisons pour les-

quelles les *indios*, descendant pourtant des Chinois, en ont perdu les qualités positives, sont à rechercher, conformément aux enseignements d'Aristote et de Galien, dans l'influence « du ciel différent, de la conformation de la terre et des aliments dont ils se nourrissent : éléments qui [...] provoquent la différence des intelligences, des aspects et des dispositions du corps[74] ». Le climat américain est en effet, selon Acosta, la première cause de la barbarie de ses habitants : quelle que soit leur origine, quelle que soit la civilisation des peuples dont ils proviennent – qu'il s'agisse des Chinois, des Carthaginois[75] ou des Hébreux[76] –, le fait même de se fixer dans le Nouveau Monde provoque, inéluctablement, leur retour à l'état barbare. En arrivant dans les Indes, en effet, ces peuples ont trouvé « un ciel, un air et des terres très défavorables ; ils en ont tiré des aliments différents, peu riches et de faible valeur nutritive, comme les herbes, les racines et le pain de maïs ; ils ont bu une eau moins bonne par nature que celle d'ici [de l'Ancien Monde][77] ». Pour toutes ces raisons, les habitants de l'Amérique sont devenus « peu forts et peu vigoureux, de médiocre corpulence, mal adaptés au travail, peu intéressés par les lettres, efféminés et pusillanimes[78] ». La barbarie américaine est donc quelque chose de naturel, lié au climat du nouveau continent : mais s'il en est ainsi, on peut admettre tranquillement qu'ils proviennent de l'orient civilisé, sans pour autant – comme les huguenots l'avaient soutenu, et comme Acosta l'avait craint – présenter la domination espagnole sur le Mexique et le Pérou comme une usurpation tyrannique de royaumes légitimes et civilisés.

Même la découverte de García – qui, à nos yeux conditionnés par les développements de la théorie climatique au dix-huitième siècle, peut sembler particulièrement intéressante – ne pouvait suffire à parer la possibilité d'une interprétation anti-espagnole du système acostien, possibilité ouverte justement par le fait qu'on admettait un peuplement asiatique du Nouveau Monde. Affirmer le retour à la barbarie des peuples du Nouveau Monde après leur arrivée sur le continent n'était pas exactement la même chose que postuler leur barbarie d'origine.

Ce postulat, dans l'objectif d'Acosta, avait en effet *aussi* – et peut-être surtout – pour but d'exclure la possibilité d'identifier les Américains avec la semence bénie de Sem ou avec les Hébreux corrompus des dix tribus, pour que ne puissent être projetées sur eux ces interprétations bibliques qui – on l'a déjà vu – se retournaient le plus souvent contre les droits de la couronne espagnole et contre l'action missionnaire de l'Église, favorisant les puissances anti-ibériques ou le pouvoir privé des *conquistadores*. Ce qu'Acosta voulait affirmer, c'est que les Américains étaient *barbares*, mais aussi qu'ils descendaient des *Gentils* et non des Hébreux. Or, la théorie climatique de García n'atteignait pas ce deuxième objectif : les partisans de l'origine sémitique ou hébraïque des Américains pouvaient fort bien admettre leur retour à la barbarie – ce qu'ils faisaient d'ailleurs – sans que pour autant s'en trouvent abolies les prophéties bibliques dont ils entendaient se servir. De plus, l'acceptation de l'éventualité d'un peuplement du Nouveau Monde à partir de son extrémité occidentale, ce à quoi Acosta était

arrivé, risquait de confirmer, au lieu de l'exclure, la possibilité d'un peuplement hébraïco-sémitique. Cette acceptation d'Acosta – puis de Botero – pouvait, comme on l'a déjà vu, sembler une confirmation de la théorie d'Arias Montano sur la migration américaine des premiers descendants de Sem à partir des régions asiatiques. En outre, l'hypothèse d'une entrée dans le Nouveau Monde des dix tribus d'Israël semblait d'une certaine façon renforcée. Génébrard, dans sa *Chronographia*, avait soutenu que les Tartares descendaient justement des dix tribus d'Israël[79] ; et Botero, dans ses *Relationi Universali*, s'était laissé convaincre par cette opinion[80] ; mais ensuite, confronté au problème de déterminer quel peuple, précisément, avait pénétré en Amérique à partir de l'Asie, il avait dû s'enfermer dans ce silence embarrassé qu'on a observé, car s'il avait dit que les Américains étaient des Tartares – dont l'image convenait bien mieux au critère de barbarie que celle des Chinois –, il aurait admis implicitement leur provenance des dix tribus d'Israël. Ce n'est pas un hasard si cette possibilité implicite devient explicite chez un des plus notables défenseurs de la thèse judéogénique du début du XVII[e] siècle, Pedro Simón, qui parvient à confirmer l'éventualité d'une migration des dix tribus dans le Nouveau Monde en utilisant, d'une part les indications d'Acosta sur le parcours, de l'autre, les affirmations génétiques de Génébrard[81].

Pour éviter ces utilisations possibles du système acostien, il fallait donc dépasser l'agnosticisme du jésuite espagnol, y compris en ce qui concerne l'identité ethnique des populations vraisemblablement venues d'Asie, non seulement pour réaffirmer leur provenance de peuples barbares, mais aussi pour démontrer leur non-appartenance à la race sémite. Cette dernière tâche exigeait de ramener le discours dans cet espace biblique dont Acosta, consciemment, avait voulu se détacher. Mais on pouvait le faire sans retomber dans le « biblisme » d'Arias Montano, sans prétendre trouver dans les saintes Écritures les noms des ancêtres particuliers des populations américaines, en l'empêchant même, et en conservant intact le postulat acostien du peuplement récent.

C'est précisément l'auteur de la critique jugée la plus radicale de la position bibliocentrique d'Arias Montano[82] – le barnabite Agostino Tornielli – qui, tout en restant fidèle aux présupposés acostiens, se soucie de les mettre en accord avec la généalogie biblique traditionnelle. Pour Tornielli, comme pour Acosta, le peuplement du Nouveau Monde doit s'expliquer essentiellement par une migration terrestre, survenue à une époque relativement récente (et donc non mentionnée dans les saintes Écritures), et permise par une configuration terrestre qui « n'est sûrement pas due au hasard mais à une admirable disposition de Dieu, pour que les hommes, quittant l'Arménie après le Déluge, pussent facilement au cours du temps se répandre progressivement des régions les plus proches aux plus éloignées, pour finir par peupler toute la terre comme le Seigneur l'avait ordonné[83] ». Mais quelle branche de la race de Noé peut avoir peuplé le Nouveau Monde ? Tornielli n'exclut pas que « les fils de Sem, après un temps très long » et après avoir peuplé la Chine, aient poussé jusqu'au Japon, et de là jusqu'aux côtes occi-

dentales de l'Amérique. Mais il ajoute aussitôt que « non seulement les descendants de Sem [...] mais aussi, et beaucoup plus facilement, les descendants de Japhet, purent parvenir [au Nouveau Monde] » : en effet, « après être arrivés dans les régions septentrionales de l'Asie habitées aujourd'hui par les Tartares », « ils purent aisément aborder en Amérique » en passant le détroit d'Anian, et de là, « à des périodes successives » remplir le continent, et peupler même les terres qui s'étendent au-delà du détroit de Magellan[84].

Il est évident que la solution de Tornielli – peut-être parce qu'elle est née dans un milieu qui était très loin d'avoir une connaissance directe des problèmes coloniaux – ne répond pas de façon satisfaisante à l'exigence ressentie en Espagne de soustraire le système acostien à toute possibilité d'interprétation dans un sens judéogénique. Tornielli lui-même, après avoir fulminé contre Arias Montano, admet l'éventualité d'un peuplement de l'Amérique par les Sémites, même si, aussitôt après, il réaffirme (comme Acosta avant lui) le caractère providentiel de la découverte et de la conquête espagnole par le biais de l'hypothèse de navigations accidentelles[85].

Néanmoins, la solution du barnabite italien représente une contribution décisive dans cette voie, car, pour la première fois, il précise que la Tartarie – la région d'où le peuplement du Nouveau Monde a pu commencer le plus facilement – ne fut pas elle-même peuplée par les dix tribus d'Israël mais par les descendants de Japhet. Cette précision permettait d'abandonner enfin la réserve avec laquelle on avait traité jusqu'alors, en Espagne, le problème des possibles origines orientales des Américains : on pouvait maintenant faire descendre les Américains d'un peuple – les Tartares – qui, bien qu'oriental, se présentait à la fois comme *barbare* et comme *gentil*.

Le premier en Espagne à saisir cette opportunité est, c'est révélateur, le plus brillant détracteur de la thèse judéogénique[86], l'augustinien Antonio de la Calancha[87]. Suivant l'exemple de Tornielli, Calancha se soucie de préciser, dans le cadre de la position acostienne, non seulement la racine ethnique des Américains, mais aussi leur matrice biblique. « Ceux qui peuplèrent ces Indes – déclare-t-il donc – furent les fils et les descendants de Japhet, troisième fils de Noé ; et ce furent les Tartares [...] ou les habitants de la Norvège, de la Laponie ou de la Courlande ». Si cette dernière alternative ne fait que reprendre – sans la développer – la proposition de Botero, l'ampleur du développement de la thèse relative à Japhet et aux Tartares est une nouveauté pour l'Espagne. Pour démontrer que les Américains descendent de Japhet, Calancha se réfère naturellement à l'Écriture sainte. La bénédiction donnée par Noé à Japhet – *Dilatet Deus Iaphet, et habitet in tabernaculis Sem*[88] – prouve de façon évidente, selon Calancha, l'origine japhétique des Américains. En effet, « c'est à Japhet seul que fut promis qu'il s'étendrait dans le monde entier, sans aucune limitation territoriale » ; et il est tout à fait probable que ceux de sa race soient aussi parvenus dans le Nouveau Monde, s'il est vrai – comme précisément Tornielli l'a affirmé – que « les descendants de Japhet habitaient la terre qui, par la Tartarie et les côtes sep-

tentrionales [de l'Asie], se rattache aux Indes et au Pérou ». Si la bénédiction de Noé veut signifier en outre que « les gentils entrèrent dans les tabernacles des juifs en s'appropriant l'Église et la foi catholique dont les juifs, chassés par leur faute, se séparèrent », cela convient aussi aux *indios* d'Amérique qui, « étant [...] gentils [...] habitent aujourd'hui dans la maison et le tabernacle de l'Église catholique, dont sont partis les juifs descendants de Sem[89] ». Étant donné cette interprétation du passage biblique, l'origine japhétique des *indios* prend valeur de garantie de leur conversion possible, et en même temps, de prévision prophétique du succès de l'action missionnaire catholique : garantie et prévision qui au contraire auraient fait défaut – comme l'interprétation proposée par Calancha le confirme – si les Américains étaient descendus de Sem, destinés de ce fait à être expulsés du sein de l'Église.

Après avoir précisé ainsi la genèse biblique des Américains, Calancha se dispose à déterminer leur racine ethnique. Que parmi les japhétiques, ce soient les Tartares qui aient le plus vraisemblablement peuplé le Nouveau Monde, la proximité des lieux en est la première preuve : surtout s'il est vrai que, aussitôt après le déluge, « il n'y avait qu'une continuité de terres, sans aucun détroit, de la Tartarie ou des terres septentrionales jusqu'au Chili », ce qu'il faut admettre pour expliquer de manière convaincante la constitution de la faune du Nouveau Monde[90].

Mais plus précisément « qu'ils fussent Tartares, on le prouve par un argument qui, en tous lieux et en tous temps, a été considéré comme une véritable démonstration, à savoir le fait d'avoir la même couleur, les mêmes mœurs, une religion identique et des modes de vie caractéristiques ». En effet – déclare Calancha – « les *indios* chiliens ressemblent tellement aux Tartares que, jusqu'à maintenant, ils conservent intégralement les usages qu'avaient les Tartares avant d'avoir un roi et de donner à leur empereur le titre de Grand Khan ». C'est une comparaison qui, précise Calancha, intéresse d'un côté les Tartares primitifs, et de l'autre les *indios* les plus barbares, ces « innombrables *indios* qui habitent dans ces cordillères enneigées[91] ». Ce qui apparente les *indios bravos* aux Tartares, ce sont des caractéristiques et des mœurs typiques de la barbarie. Les historiens – de Marco Polo à Sigismond de Herberstein – nous disent que « les Tartares sont divisés en hordes [...], n'ont pas d'habitations fixes, sont vagabonds et s'orientent à l'aide des étoiles : [que] chez eux il n'y a pas de justice, [qu'] ils sont enclins à voler, extrêmement pauvres et désirent toujours ce que les autres ont ; [qu']ils n'utilisent ni l'argent ni l'or, mangent peu et s'habillent pauvrement ». N'est-ce pas là, se demande Calancha, le portrait des « Chiliens et autres sauvages [*montarases*] » ? Ceux-ci, en effet, « n'ont pas d'autre chef que le meilleur de chaque famille, ni d'autre capitaine que celui qu'on élit pour la circonstance ; ils peignent leur corps, s'installent avec les femmes qu'ils peuvent entretenir, y compris leur sœur et leur belle-mère, ils ne se regroupent pas en villes, villages ou bourgs, [mais] ils se répandent dans les champs, déplaçant leur campement selon leur gré, ils mangent des racines, ils font cuire des herbes, ils pêchent et mangent les

oiseaux et les animaux qu'ils chassent [...] ; ils ne prisent ni l'or ni l'argent, n'ont ni rites, ni religion, ni culte, [mais] ils accordent de l'importance aux superstitions et sont poussés par une tendance à la cruauté[92] ». Et d'autre part, Ulrico Fabro n'avait-il pas déjà observé, à propos des indigènes de Buenos Aires, qu'« ils n'ont ni villages ni habitations fixes, [mais] errent d'un endroit à l'autre comme de vrais Tartares[93] » ?

Mais, si l'origine tartare permet d'expliquer le caractère des peuplades les plus barbares du Nouveau Monde, comment y expliquer la présence de populations plus évoluées, comme celles de l'empire des Incas ? Il n'est pas utile, selon Calancha, de supposer qu'ils sont issus de peuples plus civilisés, comme se plaisaient à le faire les ennemis de l'Espagne. Ces mêmes coutumes tartares qu'on observe aujourd'hui chez les *indios bravos* existaient, il y a bien longtemps, chez « les *indios* de cette partie de la cordillère qu'on appelle aujourd'hui Pérou, quand ils vivaient dans l'anarchie, n'obéissant à aucun roi qui leur donnât (comme par la suite) des lois, une organisation politique et un culte religieux [*policía é adoración*] ». Ce n'est qu'après l'intervention de cet homme « d'intelligence aiguë et de noble cœur » que fut le premier inca Manco Capac – précise Calancha, évidemment influencé par Garcilaso de la Vega[94] – que ces gens commencèrent à se regrouper en villages, à estimer l'or, à adorer les idoles, à vénérer les oracles, à pratiquer les armes et à soumettre des populations », parvenant ainsi à un stade « politique » dont les « lois furent les plus conformes à la raison naturelle qu'aient jamais eues des gentils, égalées par nul autre précepte, à l'exception de ceux de notre foi catholique ». Toutefois, précise Calancha, ce mode de vie des Incas lorsque [parmi eux] pénétra l'Evangile, qui donna forme à la véritable vertu, était encore « celui des gentils, avec adoration d'idoles », et, particulièrement du démon, qui « tolérait leurs lois morales afin qu'ils se perdissent dans leurs adorations [...] et lui sacrifiassent leurs fils[95] ».

Il est évident, à ce point, que la thèse de Calancha sur l'origine tartare de *tous* les Américains – la possibilité d'un peuplement nord-européen avancée par Botero étant sauvegardée – reflète exactement, sur le plan de l'hypothèse ethnogénique, le postulat acostien de leur barbarie originelle. Il fait, comme lui, référence à une justification juridique de la domination espagnole qui trouve justement dans la barbarie du Nouveau Monde son indispensable présupposé. Mais il est tout aussi évident qu'en soulignant en même temps l'origine japhétique (c'est-à-dire païenne) des populations d'au-delà de l'océan, Calancha réaffirme, toujours sur le plan génétique, l'autre présupposé juridique avancé par Acosta, le droit des chrétiens (c'est-à-dire des missionnaires) de convertir les païens. Ce n'est pas un hasard si, en soutenant l'origine tartare des Américains, Calancha exclut explicitement non seulement – comme Tornielli avant lui – que les Tartares puissent être identifiés avec les dix tribus d'Israël, mais aussi que ces dernières puissent avoir, à travers la Tartarie, contribué au peuplement du Nouveau Monde[96]. La thèse des Tartares se présente donc, chez Calancha, comme nettement antinomique de celle des Hébreux. De même que celle-ci représentait –

selon l'accusation explicite du moine péruvien – une tentative des *conquistadores* de soumettre les *indios* à leur domination privée, l'hypothèse de leur origine tartare veut garantir, d'une part leur possibilité d'être convertis (provenant de leur nature de *Gentils*), et de l'autre, la nécessité de les soumettre à une domination politique (c'est-à-dire à la législation royale) qui puisse corriger leur *barbarie* originelle.

4- Acosta en Angleterre : les Tartares américains

L'Angleterre, plus encore que l'Espagne, est l'espace culturel où la solution acostienne se propage le plus vite et le plus largement. Ce fait – surprenant au premier abord – ne saurait soulever un étonnement excessif si on se rappelle que l'Angleterre, justement, avait vu émerger, au sein des milieux les plus radicaux de la fin de l'époque élisabéthaine, des signes polygéniques très clairs[97], et si on tient compte dès à présent – comme on le verra mieux plus tard[98] – de la persistance, pendant tout le dix-septième siècle anglais, d'une menace polygénique couvant sous la cendre durant presque tout le règne des Stuart, mais éclatant avec une vigueur nouvelle grâce au courage retrouvé du milieu déiste dans la défense de leurs positions hétérodoxes. Face à ce danger potentiel, il est compréhensible que la position acostienne s'offre aux champions de l'orthodoxie religieuse et politique comme un instrument capable de défendre, avec des moyens rationnels, la perspective monogénique. Un instrument qui permet aussi de démystifier l'image d'une identité Amérique-Atlantide, image qui avait pourtant obtenu un remarquable consensus – à un niveau semi-officiel – dans l'Angleterre élisabéthaine[99], mais qui se révélait désormais inadaptée – sauf à l'interpréter à la manière très particulière de Bacon – devant la nécessité de ne plus se contenter de dénoncer l'illégitimité de la domination espagnole sur les empires *civilisés* du Mexique et du Pérou, mais d'arriver à légitimer les occupations territoriales que les Anglais ne cessaient d'étendre en Amérique septentrionale depuis le début du dix-septième siècle. Si on ajoute la tentation – présente en Angleterre comme chez d'autres puissances nordiques – de revendiquer un droit ancien de première occupation sur les terres américaines, en utilisant la possibilité – admise par Acosta, et avant lui par Du Bartas – d'un peuplement de l'Amérique à partir des régions du nord de l'Europe[100], il ne sera pas difficile de comprendre, avant même de s'engager dans une analyse détaillée, les raisons du succès remporté outre-Manche par les théories génétiques acostiennes. Une analyse détaillée montrera pourtant comment, en plus de ces raisons générales, d'autres, plus particulières, concourent à expliquer ce succès : une fois exposées, elles éclaireront d'une manière historiquement plus précise la signification que prit la position acostienne au cours de sa diffusion en Angleterre.

Une adhésion totale à la perspective acostienne se vérifie dans l'œuvre qui, dès le premier quart du siècle, reflète le mieux le point de vue colonial de la monarchie jacobite : l'énorme collection de voyages du révérend Samuel

Purchas[101]. Comme Acosta, Purchas rejette toutes les hypothèses d'un peuplement ancien du Nouveau Monde : ni l'histoire de l'Atlantide, qui est « allégorique [ou] du moins non historique », ni les diverses versions d'« antiques navigations » ne lui paraissent « se rapporter à ces régions[102] ». Il est plus raisonnable d'admettre que « l'Amérique fut d'abord peuplée depuis le Nord de l'Asie et de l'Europe dans ses parties les plus voisines et les plus nordiques, dont, poussées par un secret instinct et une attirance confiante, elles [les populations] s'éloignèrent pour se rapprocher du soleil[103] ». Quel groupe ethnique aurait accompli cette migration, Purchas, comme Acosta, ne le précise pas. Mais comme Acosta – et plus encore que lui –, Purchas souligne en revanche le peu d'ancienneté de cette migration – qu'il situe même « dans un temps postérieur à celui des Apôtres[104] » – ainsi que le caractère barbare de ses protagonistes : « en Amérique – écrit-il à ce sujet – on ne remarque aucune civilisation qui puisse permettre de soutenir [l'existence] d'ancêtres civilisés ; ceux-ci, au contraire, étaient de plus récente mémoire[105] ». Il est bien vrai – admet-il – que la « rudesse » originelle, encore présente chez les populations les plus récentes de l'Amérique septentrionale, endurcies par l'inclémence du climat, disparut peu à peu, au fur et à mesure que ces peuples se déplacèrent vers le Mexique et le Pérou, où ils rencontrèrent un climat plus doux et des terres plus fertiles « qui adoucirent leurs rudes dispositions, et les mirent progressivement en état de penser aux arts mécaniques et politiques, [et] en outre d'humaniser leur société et de discipliner leur vie en commun par une forme de gouvernement [*politie*][106] ». Il est vrai aussi – et là surgit, manifeste et inévitable, sa rupture polémique avec Acosta qui avait fait entrer les Mexicains et les Péruviens dans la deuxième catégorie de barbarie (et justifié ainsi la domination exercée sur eux par les Espagnols) en se fondant sur le fait qu'ils n'avaient pas d'écriture – qu'à des populations aussi civilisées on ne peut même pas attribuer une « barbarie illettrée », du moment qu'« ils ont, pour conserver la mémoire de leurs actions, des moyens aussi sûrs que les nôtres encore que moins pratiques ». Néanmoins, on ne peut pas nier que, des « deux grands empires » du Mexique et du Pérou, « aucun (n'est) ancien[107] » : et que « (leurs) plus vieux monuments et (leurs) antiquités sont récentes [...] récents leurs arts, décrets, lois, gouvernements, civilisation et renommée[108] ».

La nouveauté du Nouveau Monde, entendue comme sa plus grande jeunesse, est donc confirmée en Angleterre par l'adoption du schéma acostien, dans le même temps que Bacon l'affirme, en formulant l'hypothèse d'un déluge particulier qui se serait abattu sur l'Amérique à une époque post-biblique[109]. Pour Purchas, comme pour Bacon, la nouveauté du Nouveau Monde sert à expliquer la faible densité de population du nord de l'Amérique et la nature barbare de ses habitants. Mais, contrairement à Bacon qui, par l'assimilation Amérique-Atlantide, projette quelque lueur d'antiquité sur les civilisations de l'Amérique centro-méridionale, Purchas doit leur reconnaître une origine également récente, de manière pourtant à ne pas méconnaître leur caractère civilisé.

Mais malgré cet effort, l'adhésion à la perspective acostienne, jointe à l'aban-

don de l'association Amérique-Atlantide (encore soutenue par Hakluyt, dont Purchas se déclare pourtant le successeur), ne peut manquer d'être tenue pour un symptôme éloquent du déclin de cette polémique anti-espagnole que Bacon, à cette époque, s'efforce de maintenir en vie.

Comme on l'a vu, Purchas, comme Acosta, se borne à indiquer les parcours possibles des premiers arrivants, sans parvenir à déterminer leur matrice ethnique. Ce point sera développé, dès 1614, dans une œuvre (de publication posthume) de l'astronome et mathématicien londonien Edward Brerewood[110]. Mais, même dans ce domaine, le critère fondamental de choix demeure celui de la barbarie. C'est ce critère qui induit Brerewood à orienter immédiatement sa recherche en direction d'une origine asiatique des Américains : « il faut bien qu'ils tirent leur origine de l'Asie – observe-t-il – car [...] ils n'ont aucune connaissance des arts, des sciences ou de la civilisation des européens, et leur couleur témoigne qu'ils ne sont pas de la race des africains[111] ». Giovanni Botero avait fait la même observation quelques années auparavant[112]. Mais, par rapport à lui, Brerewood, qui ne dit mot d'une hypothèse de peuplement depuis l'Europe du nord, confère à l'hypothèse asiatique un développement particulier : c'est-à-dire qu'il soutient – ce que Botero n'avait pas su ou pas pu faire étant donné qu'il assimilait les Tartares aux dix tribus d'Israël – « que les américains proviennent des Tartares plutôt que de n'importe quelle autre peuplade des régions asiatiques ». Cette préférence se fonde, certes, sur une raison géographique : c'est-à-dire sur le fait « que la partie septentrionale de l'Asie, possédée par les Tartares, est, sinon contiguë à l'Amérique – ce dont certains doutent encore –, du moins séparée d'elle par un bras de mer très étroit ». Mais Brerewood souligne particulièrement l'importance, également déterminante ici, du critère de la barbarie : « en Amérique – observe-t-il –, on ne remarque aucune trace des arts et de l'industrie de la Chine, de l'Inde, du Cathay ou d'une autre région comprise dans les limites asiatiques ; mais, au contraire, par leur ignorance crasse des lettres et des arts, par les différentes formes d'idolâtrie, par leurs mœurs cruelles et de nombreux signes de barbarie [les Américains] rappellent les anciens et rudes Tartares plus que toute autre population au monde[113] ».

Bien que soutenue par l'autorité du milieu scientifique londonien, l'hypothèse tartare n'avait pas dû être mal accueillie – dans un premier temps du moins – par les colons de la Nouvelle Angleterre, même si un fameux libertin qui s'y était installé, Thomas Morton, par haine des Puritains, jugeait nécessaire d'exclure que « les natifs de la Nouvelle Angleterre pussent descendre de la race des Tartares » – de quelle partie de la Tartarie seraient-ils venus, et pourquoi ?[114] – pour avancer au contraire, comme alternative, une hypothèse qui contredisait de façon polémique aussi bien le postulat d'une origine récente que celui d'une origine barbare des Américains : à savoir qu'ils provenaient des anciens Troyens réchappés de la destruction de leur ville[115].

Mais il est tout de même indubitable – et comme nous le verrons plus tard, significatif, – que l'hypothèse tartare soit accueillie, et se développe, essentielle-

ment dans les milieux de la mère patrie. Dans une œuvre dédiée à Lord Fairfax lorsqu'il était – en 1648 – capitaine général de l'armée parlementaire, Thomas Gage – un ex-dominicain avec douze ans d'expérience américaine en Nouvelle-Espagne – reprend intégralement l'hypothèse de Brerewood, ajoutant à l'autorité scientifique de celui-ci la garantie de l'expérience directe. C'est par expérience qu'il peut affirmer que « les Indiens d'Amérique semblent, par de nombreux côtés, appartenir à la race et à la descendance des Tartares », car, « leur sauvagerie et leurs traits barbares nous disent qu'ils sont plus semblables aux Tartares qu'à quiconque », au point que « le peuple [américain] [...] le plus proche de la Tartarie pratique la migration saisonnière du bétail comme les Tartares ». Mais si l'expérience confirme la barbarie américaine, l'hypothèse génétique avancée par Brerewood semble à Gage la plus apte à en rendre compte : lui aussi pense que de la Tartarie « arrivèrent à l'origine les habitants de ce Nouveau Monde », non seulement à cause de la proximité géographique des deux territoires, mais aussi parce que « toute la région occidentale du pays [américain] vers l'Asie est beaucoup plus peuplée que l'orient vers l'Europe, ce qui démontrerait que ces régions ont été peuplées avant[116] ».

Une nouvelle confirmation scientifique autorisée de l'hypothèse tartare est apportée, en 1671, par le cosmographe officiel de sa majesté britannique John Ogilby. En consacrant un chapitre entier de sa monumentale *America* à discuter « de l'origine des Américains, d'où ils vinrent, quand, comment, et engendrés par quels peuples[117] », Ogilby trouve surtout le moyen d'exprimer vivement son désaccord avec ces solutions qui, entre-temps, avaient été proposées à nouveau dans les milieux hollandais, à la suite de la polémique qui avait opposé Grotius à Laet[118] : non seulement les Américains ne peuvent pas être hébreux[119], mais ils ne sont pas davantage phéniciens[120], et encore moins norvégiens[121]ou chinois[122]. Mais plus que par ces désaccords, de rigueur chez un partisan de l'hypothèse tartare, Olgiby se distingue par son éloignement très net de Purchas relativement à un des postulats fondamentaux de la position acostienne. Purchas avait estimé que le peuplement récent du Nouveau Monde était un présupposé indispensable pour expliquer, d'une part, sa population restreinte, de l'autre, la barbarie de ses habitants. Mais Olgiby observe que la faible population américaine peut très bien s'expliquer par leurs guerres perpétuelles et les « larges excès de leurs festins humains », tandis que leur « vie rude » n'est vraiment pas une preuve d'une origine récente, étant donné que les Tartares eux-mêmes sont tout aussi rudes malgré leur origine ancienne incontestable[123]. Si on ajoute, ce qu'Acosta lui-même admet, que les Américains « ont quelque connaissance du déluge », on doit nécessairement conclure qu'ils sont arrivés dans le nouveau continent depuis le temps de la confusion des langues[124]. Au-delà des raisons avancées, l'abandon du postulat acostien du peuplement récent prend chez Olgiby un sens polémique précis sur lequel nous aurons l'occasion de revenir[125]. Mais en attendant, il faut observer que la modification apportée à l'hypothèse tartare comporte, inévitablement, un durcissement de l'image négative de l'*indio* : en effet, la barbarie

n'est pas – comme c'était le cas pour Purchas – la conséquence d'un développement social encore limité dans le temps (qui a pourtant la possibilité, au moins théorique, d'évoluer par la suite), mais plutôt un donné « génétique » constant qui caractérise les Tartares à toutes les époques et sous toutes les latitudes.

Cette dégradation de l'image de l'*indio* est révélée aussi par la teneur de la comparaison ethnographique que fait Ogilby pour confirmer son hypothèse de l'origine tartare des Américains. Pour Ogilby aussi, les traits fondamentaux de la ressemblance entre ces deux peuples concernent leur barbarie commune : c'est-à-dire le fait que les uns comme les autres « n'utilisent aucune espèce de lettres ou de caractères », et qu'au contraire « une vie sauvage et rude leur convient si bien que le commerce et les arts mécaniques sont peu connus ». À cela, Ogilby ajoute pourtant un certain nombre de coutumes communes qui, en plus d'être arriérées, sont aussi dépravées : la polygamie, le fait que « tous deux sont enclins au cannibalisme, qu'ils mangent et sacrifient la chair humaine », l'habitude, quand meurt une « personne de qualité », de l'ensevelir avec « un serviteur vivant[126] ». Mais ce qui rend la comparaison particulièrement négative, c'est leur « commune [...] adoration du démon ». Que le démon soit l'objet de la religion des Américains est, selon Ogilby, hors de doute : « le long du fleuve *Sagodahoc* – affirme-t-il –, les habitants, à chaque nouvelle lune, sont tourmentés de façon pitoyable par un esprit malin appelé *Tanto*, [tandis que] dans des temples de Virginie, on trouve encore les horribles représentations des démons *Oka* et *Menetto*[127] ». Mais, comme de telles pratiques diaboliques se rencontrent aussi chez les Tartares, Ogilby conclut encore une fois que ceux-ci et les Américains sont un seul et même peuple, « un peuple rude dans sa religion, dans ses coutumes et dans ses habitations[128] ».

Comme il est possible de saisir dans les propos d'Olgiby l'accentuation du sens péjoratif du rapport Tartares-Américains, ainsi, dans les années qui suivent immédiatement, on peut trouver la même tendance dans les récits de voyages effectués en Nouvelle Angleterre que John Josselyn, un gentilhomme anglais du parti royaliste, dédie à la Royal Society de Londres. Si en 1672 Josselyn se borne à écrire que « les populations nord-occidentales de l'Amérique, c'est-à-dire [celles de la] Nouvelle Angleterre etc. sont estimées [faisant partie des] Tartares appelés Samoades [*sic*], semblables qu'ils sont par la couleur, le physique, les habitudes et les coutumes[129] », dans un autre ouvrage, deux ans après, il ajoute, pour appuyer cette hypothèse « scientifique[130] », une description du caractère des Américains rien moins qu'édifiante : « très inconstants par nature, rusés, peureux, prompts à apprendre et très ingénieux, facilement irascibles, tellement méchants qu'ils oublient rarement une injure, et férocement cruels, comme en témoignent leurs horribles vengeances réciproques [...] ; très menteurs ou voleurs, effrontés [et] mendiants importuns, coupables, qu'ils soient hommes ou femmes, de xénophobie ou de haine à l'égard des étrangers, [...] tous cannibales ou mangeurs de chair humaine [...] ». Une manière d'agir sans aucun doute odieuse, mais qui, observe le gentilhomme anglais, « semble être naturelle pour

un peuple sauvage[131] », et, de toute façon, une manifestation de barbarie qui, ajoutée à des preuves plus spécifiques – comme le fait qu'« ils parlent un dialecte des Tartares[132] », confirme l'origine tartare des indigènes de la Nouvelle Angleterre.

Mais c'est aussi – ajoutons nous – un portrait de l'indigène tristement prémonitoire : car l'année suivante, 1675, est l'année de la plus grave fracture entre indigènes et colons de la Nouvelle Angleterre, surgie avec la rébellion indigène connue sous le nom de « guerre du roi Philippe ». Une fracture à beaucoup d'égards définitive : en effet, tandis qu'elle met fin à une période de paix qui durait depuis l'époque de la destruction des *Pequot* (1637), elle montre de façon désormais évidente que la paix avec les indigènes est en réalité un état de rébellion potentielle permanent, que les colons ne peuvent contrôler que par un régime de terreur.

Les conséquences de cette fracture se reflètent, une fois encore, dans une dégradation ultérieure du sens de l'hypothèse génétique en question. On peut le vérifier dans l'œuvre la plus importante parmi les publications puritaines de la fin du siècle, les *Magnalia Christi Americana* de Cotton Mather. Mather commence par affirmer que « bien qu'on ne sache pas quand ni comment les Indiens commencèrent à peupler ce vaste continent, on peut pourtant avancer que le diable a attiré ici ces misérables sauvages dans l'espoir que le verbe de Notre Seigneur Jésus-Christ ne viendrait jamais jusque là pour détruire ou déranger sa domination absolue sur eux[133] ». Le caractère *diabolique* des Américains, entendu comme leur trait distinctif, devient aussi le principe explicatif fondamental, la seule vraie certitude que Mather sait formuler sur leur origine. Mais, dans la même œuvre, l'auteur puritain en vient à adopter, comme hypothèse plus précise (qui ne contredit pas mais confirme la première), l'hypothèse tartare : ou, comme il préfère l'appeler (accueillant implicitement la correction d'Ogilby quant à l'antiquité des premiers Américains), scythique. L'incertitude « quant à l'origine scythique de nos Indiens du nord », affirme-t-il, « est devenue moins incertaine puisque les dernières découvertes montrent que le détroit d'Anian est une invention, de sorte que l'Asie et l'Amérique semblent en ce lieu contiguës ». Derrière cette raison « scientifique » (ou prétendue telle) se fait jour la véritable motivation du choix de Mather : « Maintenant, – ajoute-t-il – chez nos Scythes d'Amérique, nous avons bien vérifié ce que Jules César rapporte sur ceux de l'Asie : *difficilius invenire quam interficere*, il est plus difficile de les trouver que de les vaincre[134] ». Ces mots reflètent, de façon tout à fait limpide, une situation complètement dégradée, où l'indigène joue le rôle désormais indiscutable de gibier pour les colons.

À l'aboutissement de sa trajectoire au dix-septième siècle, l'hypothèse d'une origine tartare des Américains tend à devenir la théorie qui justifie une politique d'extermination à l'égard des indigènes. Dans ce sens, elle se rapproche, par sa signification idéologique, de l'identification des Américains avec les Cananéens soutenue, au début du siècle, par les promoteurs de la colonisation de la

Virginie[135]. Mais pour prendre cette signification, l'hypothèse tartare doit accueillir des éléments qui, initialement, lui étaient étrangers : le caractère diabolique des Américains d'une part, et l'allégation que leur barbarie est une forme de culpabilité (qui exige une punition), de l'autre.

5- Instances idéologiques du mercantilisme anglais

C'est justement l'absence de ces deux éléments qui caractérise au contraire l'hypothèse tartare dans sa diffusion en Angleterre, au moins jusque vers 1570. D'un côté en effet, elle se présente comme une hypothèse génétique essentiellement *laïque* – c'est-à-dire indépendante de toute référence spécifique à l'histoire sainte – mais en même temps exempte de tentations polygéniques hétérodoxes[136]. De l'autre, elle se propose comme une façon de souligner – et d'expliquer en même temps – la nature *barbare* des Américains, sans pourtant que cette barbarie prenne le sens d'état de péché, ni qu'elle s'identifie avec l'acception aristotélicienne du terme encore prédominante dans l'œuvre d'Acosta. Selon les auteurs anglais pris en compte, les Américains sont barbares – et donc Tartares – parce qu'ils ignorent « les arts mécaniques et les arts politiques » (Purchas), parce qu'ils n'ont aucune connaissance « des arts, des sciences ou de la civilisation des européens » (Brerewood), parce qu'ils sont nomades et sauvages (Gage).

Par le biais de l'hypothèse tartare, ces auteurs réussissent à mettre en relief une définition de la barbarie qui, apparaissant très tôt dans les milieux coloniaux anglais – Harriot déjà, rappelons-nous, caractérisait les indigènes de Virginie par le fait qu'ils ne possédaient « ni les instruments, ni aucune des techniques, des Sciences et des Arts que nous avons[137] » –, trouve chez les plus grands penseurs politiques de l'Angleterre du XVII[e] siècle une élaboration conceptuelle significative. Déjà Bacon – qui pourtant ne refuse pas la définition aristotélicienne de la barbarie[138] – désigne dans la « supériorité des arts » la cause de l'énorme « différence [qui] sépare le mode de vie d'une région très civilisée d'Europe d'une région très sauvage et barbare de la Nouvelle Inde[139] ». Et Hobbes, lui faisant écho, non seulement réaffirme que c'est précisément dans les « arts et [dans] les sciences » que se résument « tous ces avantages qui nous rendent différents de ce peuple sauvage qui habite aujourd'hui diverses contrées de l'Amérique[140] », mais il ajoute, dans un autre contexte, que cette *feritas* qu'on trouve chez les Américains est en réalité caractéristique de leur état de nature, un état où « il n'y a pas de place pour une activité industrieuse [...] ; et conséquemment il ne s'y trouve ni agriculture, ni navigation, ni usage des richesses qui peuvent être importées par mer ; pas de constructions commodes ; pas d'appareils capables de mouvoir et d'enlever les choses qui pour ce faire exigent beaucoup de force ; pas de connaissances de la face de la terre ; pas de computation du temps ; pas d'art ; pas de lettres ; pas de société[141] ». Et Locke à son tour caractérise la condition du sauvage indien comme un stade où, les activités se limitant à la cueillette et à la chasse[142], fait nécessairement défaut la production de toute *valeur* matérielle, c'est-à-dire de tout élément de civilisation : « [...] diverses nations américaines – lit-

on dans un passage célèbre du *Second Traité* – [sont] riches en terres, mais pauvres de tous les conforts de la vie ; la nature les a pourvues aussi généreusement que n'importe quel autre peuple des matières premières de l'abondance, c'est-à-dire d'un sol fertile et capable de produire avec libéralité ce dont on peut tirer nourriture, vêtement, ou plaisir ; mais, faute de tout travail de mise en valeur, les commodités dont jouissent ces nations n'atteignent pas la centième partie des nôtres et, là-bas, le roi d'un territoire vaste et productif se nourrit, se loge et s'habille plus mal qu'un travailleur à la journée en Angleterre[143] ».

Il est clair que la barbarie américaine se présente, à la lumière de ces définitions anglaises classiques, sous un aspect désormais éloigné de l'acception aristotélicienne. Du plan politique, l'accent se déplace résolument, pour ne pas dire exclusivement, sur le plan de la production : et la barbarie devient essentiellement synonyme de retard technico-productif. L'importance conceptuelle et historique de cette nouvelle définition de la barbarie a été opportunément soulignée par d'autres, et située dans ce mouvement de développement théorique qui débouche sur la « sociologie » du XVIII[e] siècle[144]. Ce qui nous intéresse plutôt ici, c'est de partir de l'homogénéité conceptuelle qu'on trouve entre cette nouvelle définition de la barbarie et l'hypothèse tartare, pour arriver à mettre en lumière les exigences idéologiques auxquelles cette dernière – comme, plus généralement la première – répond.

En vérité, il suffit de se rappeler ce que nous ont appris les propos de Harriot[145] et de Bacon[146] sur les rapports instaurés, ou à instaurer, avec les indigènes des colonies anglaises, pour nous rendre compte qu'une définition de la barbarie américaine en termes de retard de productivité reflète fidèlement les caractéristiques d'une pratique coloniale qui fait abstraction d'une domination politique directe, limitant le rapport avec les indigènes à l'acquisition progressive de leurs territoires d'une part, et de l'autre, à une relation de subordination garantie justement par la supériorité des Européens dans le domaine de la technique et de la productivité. C'est précisément le besoin de codifier ce rapport en termes juridiques qui pousse à abandonner progressivement la définition aristotélicienne de barbarie pour l'intégrer dans (ou la remplacer par) une définition plus adéquate.

Si la définition aristotélicienne de barbarie pouvait encore servir à Bacon pour affirmer de façon polémique que la domination espagnole sur le Mexique et le Pérou était tyrannique, justement parce qu'elle s'exerçait sur des peuples non dépourvus de structures politiques légitimes, elle se révélait au contraire inadaptée et difficilement utilisable pour justifier les rapports que les colons anglais étaient en tain d'instaurer avec les populations indigènes, rapports qui n'étaient pas (et ne voulaient être en aucun cas) de domination politique. Au contraire, étant donné que l'intérêt dominant des colons était l'acquisition de territoires, quand celle-ci ne résultait pas de l'élimination des indigènes (justifiée par l'attribution aux Américains d'une barbarie coupable et diabolique, semblable à celle des Cananéens) elle visait (et parfois réussissait) à se réaliser comme « libre » cession de terres légitimement possédées par les indigènes : et dans ce cas (où dans celui encore plus fréquent d'une alliance militaire et/ou commer-

ciale avec des tribus indiennes), la reconnaissance d'une structure politique indigène légitime, avec laquelle discuter, devenait immédiatement nécessaire[147]. Si on y ajoute l'exigence, qui se manifesta bien vite comme expression de l'indépendance marquée des colons vis-à-vis de la couronne britannique, de libérer les premiers des lettres patentes de la seconde, en remplaçant leur validité incertaine par l'efficacité réelle des « droits naturels » cédés directement aux colons par les indigènes eux-mêmes[148], il n'est pas difficile de s'expliquer enfin, au-delà de tout discours sur des « ethnocentrismes » plus ou moins enracinés, pourquoi les Anglais parviennent à reconnaître la légitimité des formes politiques indigènes bien avant les Espagnols, même si les « empires » américains avec qui ces derniers entrèrent en contact étaient beaucoup plus proches des structures européennes que les organisations tribales du nord de l'Amérique. Si cette reconnaissance à laquelle parvinrent les Anglais ne trouvera que chez Locke une expression conceptuelle nouvelle et complète[149], elle s'annonce bien avant, dans la littérature coloniale, non seulement comme constatation empirique de l'existence de structures politiques indigènes, mais aussi comme catégorie juridique capable de légitimer les acquisitions territoriales anglaises dans le Nouveau Monde. Déjà en 1613 par exemple, un pasteur de Virginie, Alexander Whitaker, qui décrit pourtant les Indiens comme des créatures diaboliques, éprouve la nécessité de reconnaître que « chez eux il y a un gouvernement civil auquel ils obéissent strictement, [...] car ils ont une forme grossière de république et un gouvernement rudimentaire[150] ».

C'est en partant de telles reconnaissances, et en les traduisant sur le plan juridique, qu'un partisan de l'hypothèse tartare comme Thomas Gage peut affirmer, sans la moindre hésitation, « que le vrai droit ou titre sur ces pays [américains] appartient aux habitants eux-mêmes ». Mais il ajoute aussitôt – dévoilant ainsi la raison d'une attitude si libérale – que « s'ils [ces derniers] veulent inviter de leur plein gré et librement les anglais à les protéger, ce titre souverain qu'ils ont sur ce [territoire], ils pourront sans contestation possible le transférer ou le communiquer à d'autres ». La légitimité des implantations coloniales anglaises ne dépend donc plus de l'incapacité politique des indigènes (de leur barbarie au sens aristotélicien), mais bien du caractère légitime de leur organisation politique. Ce caractère, une fois reconnu, rend insoutenable la prétention espagnole de justifier sur la base de la barbarie de ses habitants la domination politique sur le Nouveau Monde : « je ne connais – peut donc conclure Gage – aucun titre que [l'Espagnol] ait, sinon la force, qui, avec le même titre et une force supérieure, peut être rejeté[151] ».

L'exclusion des indigènes américains – y compris des tribus les plus « primitives » de l'Amérique septentrionale – du nombre des nations barbares au sens aristotélicien n'est pas seule à répondre à l'exigence de légitimer une domination coloniale qui, comme celle de l'Angleterre, ne s'exprime pas sous la forme d'une domination politique ; à la même exigence répond aussi, par une autre voie, leur inclusion dans le groupe des populations barbares en raison de leur retard éco-

nomique. Le retard économique aussi se prête, en effet, à devenir rapport empirique d'une argumentation juridique. Avant même que Locke n'établisse, de manière définitive et par des arguments solides et rationnels, que là où le travail agricole n'existe pas, n'existe pas non plus la propriété privée de la terre, et qu'en conséquence les terres incultes du Nouveau Monde appartiennent à l'humanité tout entière, et sont de ce fait susceptibles de devenir la propriété de ceux qui les travaillent[152], le principe de la légitimité de l'occupation des terres incultes, hérité du droit romain, avait été exhibé à plusieurs reprises comme justification juridique des colonies de peuplement[153]. Thomas More n'y avait-il pas eu recours, au début du seizième siècle, quand il avait envoyé les colonies des Utopiens « partout où les indigènes ont des terres en surabondance et ne les cultivent pas », allant jusqu'à estimer – en cas de résistance des indigènes – « une juste cause de guerre le fait qu'un peuple, qui possède une terre qu'il ne travaille pas, laisse stérile et inemployée, en refuse cependant l'utilisation et la possession à d'autres qui, par droit naturel, devraient en tirer leur subsistance[154] » ? Au dix-septième siècle, ce cas prévu dans l'*Utopie* trouve, au yeux des Anglais, un équivalent empirique dans leurs colonies.

Toutefois, pour atteindre les buts fixés, l'association travail-propriété des terres devait se baser sur une représentation des indigènes nord-américains comme des populations qui ne connaissaient ni ne pratiquaient l'agriculture. Cela ne correspond pas tout à fait à la vérité[155]. Mais de même que l'adoption de la catégorie aristotélicienne de barbarie avait conduit les Espagnols à méconnaître l'existence de structures politiques dans les sociétés indigènes, l'adoption de la catégorie de barbarie au sens économique conduit les Anglais à méconnaître – au moins tendanciellement – l'existence de structures d'économie et de production supérieures à celles des peuples nomades et chasseurs. Dans la mesure où le retard des indigènes en matière de technique et de productivité justifie idéologiquement l'occupation territoriale anglaise, elle devient aussi un élément perturbateur de l'objectivité de la représentation du « sauvage » américain.

C'est précisément dans cette représentation « perturbée », idéologiquement conditionnée, que s'inscrit l'hypothèse anglaise d'une origine tartare des populations américaines. Les raisons de sa propagation dans l'Angleterre du XVII^e^ siècle, comme celles de sa diffusion maximale au XVIII^e^ [156], ne pourraient se comprendre si on n'associait pas cette hypothèse à une image de l'indien d'Amérique qui est, comme les Tartares, privé des arts et des sciences, et encore le plus souvent au stade de chasseur nomade. Une image idéologique qui exprime exactement un rapport – mercantiliste – qui, d'une part, induit les colons anglais entreprenants à s'emparer des moyens potentiels de production (la terre) laissés improductifs par les indigènes, et de l'autre, n'utilise de ces derniers – par le biais d'un commerce forcé – que leurs capacités de chasseurs (la production des peaux). Il ne s'agit pas d'un rapport qui voit précisément dans le retard technique des indigènes (qui tend à s'accentuer et à se perpétuer) le présupposé indispensable pour une forme de suprématie qui se réalise désormais sans l'intermédiaire

d'un pouvoir politique direct.

Malgré tout, l'hypothèse tartare qui mûrit dans la société anglaise du dix-septième siècle n'en constiue pas moins, dans le cadre des réponses au problème de l'origine des Américains, un progrès scientifique indiscutable. Non seulement parce que, tout intérêt pour l'élaboration de droits « a priori » sur le Nouveau Monde s'affaiblissant, la possibilité de résoudre rationnellement le problème du parcours des premiers habitants du nouveau continent – possibilité déjà ouverte par Acosta – se développe, aboutissant à une solution (celle d'un peuplement à partir de l'Asie à travers ce que maintenant on appelle le détroit de Béring) qui aujourd'hui encore est estimée scientifiquement fondée, mais aussi parce que plus « scientifique » est l'image de l'indigène américain qui est en train de se construire autour de l'hypothèse tartare. Cette image commence à reconnaître la spécificité des modes de vie des « sauvages » précisément dans l'état arriéré et différent de leur organisation productive[157]. Mais est-ce un hasard si cette reconnaissance prend forme au sein du rapport le plus évolué établi par l'Europe du dix-septième siècle avec le Nouveau Monde, celui mis en place par le mercantilisme anglais ?

6- Hébreux contre Tartares : la voix des colons puritains

L'hypothèse tartare au cours de sa circulation en Angleterre – le fait surtout que cette hypothèse se répande presque exclusivement dans la mère patrie – prend un sens déterminé a posteriori si on n'oublie pas qu'elle se présente presque toujours comme une alternative explicite à la théorie judéogénique. En 1614, Brerewood soutient la possibilité d'une ascendance tartare des Américains dans le cadre d'un discours sur « les Hébreux disséminés dans les diverses parties du monde », en réfutant non seulement la présence d'Hébreux dans le Nouveau Monde mais aussi, et préalablement, l'identification des Tartares avec les dix tribus d'Israël encore soutenue par Botero[158]. En 1671, Ogilby ne se contente plus de combattre l'hypothèse judéogénique[159] et de lui opposer la tartare : il estime opportun de modifier cette dernière – comme on l'a vu[160] – en refusant l'élément acostien du peuplement récent, dans le but précisément d'extirper toute possibilité d'y insérer la thèse judéogénique[161]. Cette nouvelle précaution est déjà symptomatique du fait que, loin de disparaître, cette thèse devient, dans l'espace d'une cinquantaine d'années, de plus en plus présente et dangereuse en Angleterre. Et en effet, cette thèse, qui aux oreilles de Brerewood devait avoir l'accent d'une théorie catholique et hispanisante, allait se présenter à Ogilby sous les formes bien plus familières de la langue anglaise et de la religion réformée.

Sous cette forme, la théorie judéogénique – sûrement la plus viable de toutes celles de type biblique – avait en effet retrouvé entre-temps une nouvelle vie, s'incarnant dans un rôle historique qui n'avait plus rien à voir avec la précédente version espagnole et catholique.

La nouvelle vie de la théorie judéogénique germe dans le sein de la Nouvelle

Angleterre puritaine, fécondée par la polémique religieuse qui allait permettre à la colonie d'acquérir progressivement son indépendance à l'égard de la mère patrie.

Pendant les premières décennies de vie de la colonie, les rapports commerciaux (alternés avec des rapports belliqueux) instaurés avec les indigènes avaient entraîné – comme c'était normal – une attitude plutôt tiède à l'égard du problème de leur conversion[162] : le zèle religieux des puritains n'était pas suffisant pour stimuler une activité missionnaire qui n'aurait pas apporté des avantages matériels particuliers. Cette divergence entre zèle religieux et apathie missionnaire – unie à d'autres « preuves » de discordance entre faits et discours recueillies en Nouvelle Angleterre – allait pourtant devenir un argument de poids dans la polémique contre les puritains anglais qui s'était déchaînée au moment de leur irrésistible ascension politique dans la mère patrie.

Dans un rapport anti-puritain sur la Nouvelle Angleterre imprimé à Londres en 1642, Thomas Lechford proclame que, tout en déclarant vouloir « abolir toute trace de paganisme », aucun des puritains ne s'est ensuite soucié d'« apprendre la langue des indigènes ou de les instruire dans la religion ». Au contraire, certains d'entre eux se sont donné du mal pour justifier par les Écritures ce manque d'intérêt, en interprétant un passage de l'*Apocalypse* – « tant que les sept plaies n'eurent pas cessé personne ne put entrer dans le temple » (XV, 1) – comme si cela voulait dire « qu'il est improbable qu'une nation puisse encore être convertie *avant le rappel des Hébreux* ». Mais la vérité est – déclare Lechford sans préambule – que rien ne peut excuser les puritains « de ne pas s'être donné de la peine pour convertir les Indiens sinon leur besoin vital de commerce et d'autres affaires qui les occupent[163] ».

La réponse à ces accusations, fournie sept ans plus tard par John Cotton, le théologien puritain le plus célèbre de la Nouvelle Angleterre[164], vise moins à dissimuler le peu d'empressement missionnaire des puritains qu'à le justifier comme conséquence d'un choix idéologique, et non d'un opportunisme mondain. Les ministres puritains reconnaissent comme de leur devoir de « s'employer à la conversion, tant des Anglais lubriques que des autres peuples, qu'ils soient chrétiens ou païens » : mais puisqu'ils ne s'estiment pas autorisés à « censurer les Indiens et à juger ceux qui n'ont pas [la foi] », leur assistance s'adresse, dans la pratique, essentiellement à leurs compatriotes, sauf si quelque indien la demande personnellement[165]. « Il est vrai – reconnaît pourtant Cotton, en soutenant l'interprétation biblique rapportée par Lechford – qu'on peut craindre qu'il n'y ait, pendant longtemps, pas beaucoup d'espoir de convertir un peuple [entier], jusqu'à ce que l'Antéchrist soit détruit, et *les Hébreux convertis* [...] ; jusqu'alors, aucun homme (c'est-à-dire aucun groupe important d'hommes, qui se trouve hors de l'Église, comme les païens) ne pourra pénétrer dans l'Église [...] même si, pourtant, cela n'empêche pas que quelque groupuscule isolé puisse être amené à prendre place dans l'Église[166] ».

Soucieux de ne pas céder à des tendances radicales et séparatistes, Cotton ren-

force essentiellement, grâce à son autorité de théologien, une tradition anti-missionnaire qui avait ses lointaines racines idéologiques chez Calvin[167]. Mais les exigences historiques, plus fortes que les exigences théologiques, allaient dans un sens contraire. La prise de pouvoir par les puritains dans la mère patrie avait augmenté, au lieu de les diminuer, les frictions avec la Nouvelle Angleterre. Aux prétentions d'un contrôle renforcé de la première, la seconde répondait par des dispositions théologiques et politiques toujours plus radicales qui finissaient par excéder le cadre même du congrégationalisme. Mettre résolument l'accent sur l'esprit missionnaire faisait partie de ces dispositions. En démontrant qu'ils étaient investis par Dieu d'une mission évangélisatrice particulière, les puritains de la Nouvelle Angleterre auraient pu repousser tout contrôle bureaucratique comme entrave à l'accomplissement des desseins de la Providence[168].

Cotton lui-même, malgré son modérantisme, semble se rendre compte des avantages que la Nouvelle Angleterre aurait tirés du développement de l'esprit missionnaire quand, pour démontrer que les puritains ne négligent pas « la tâche ou l'espoir de la conversion des indigènes[169] » – en dépit des limites théologiques susdites – il annonce qu'un puritain, John Eliot, est en train d'apprendre la langue de ces gens, ce qui est utile « surtout en matière de religion », et ne servirait à rien si vraiment les intérêts des puritains étaient exclusivement commerciaux car « dans le commerce ils [les indigènes] comprennent tout de suite[170] ».

C'est sur John Eliot en effet que repose, principalement sinon exclusivement, la lourde tâche de fournir par son activité missionnaire une couverture idéologique aux intérêts matériels des puritains d'outre-océan. C'est pourquoi, malgré les accusations de radicalisme lancées contre sa personne, ses activités missionnaires furent longtemps tolérées et entourées d'un halo de sainteté, même s'il s'accompagnait souvent d'un soupçon de folie ; et cela d'autant plus que l'idée qui inspirait ses colonies indiennes, à savoir éduquer aux travaux agricoles et à la vie sédentaire des populations nomades, pouvait aussi, en cas de succès, bénéficier aux colons anglais en les soulageant de la pression exercée par l'incessante demande de terres de la part des Indiens[171]. C'est en relation avec l'expérience missionnaire d'Eliot que parvient à s'élaborer la version anglaise de la théorie judéogénique[172]. En juillet 1649, un agent de la Nouvelle Angleterre, Edward Winslow, obtient du Parlement la constitution d'une *Society for the Propagation of the Gospel in New England* qui a pour but de soutenir et de financer, grâce à la souscription de capitaux privés, l'action missionnaire d'Eliot. En août de la même année, Eliot écrit à Winslow en accueillant avec joie la nouvelle que quelqu'un travaille à démontrer que les Américains sont ce qui reste des dix tribus d'Israël[173]. En 1650, un ministre du culte londonien, Thomas Thorowgood, publie une œuvre intitulée justement *Iewes in America, or, Probabilities, That the Americans are of that Race*[174]. La nature « promotionnelle » de cette œuvre ne saurait être plus évidente[175]. Et du reste, la relation entre le soutien à l'action missionnaire d'Eliot et la démonstration de l'origine hébraïque des Américains ne l'est pas moins. L'attitude anti-missionnaire des premiers puritains avait trou-

vé une justification dans la prévision biblique qu'aucun peuple ne serait converti *avant la conversion des Hébreux*. Mais le sens de ce passage biblique aurait été complètement renversé si on avait « démontré » que les Américains justement constituaient l'incarnation historique du peuple d'Israël dispersé : car alors, non seulement tout frein à la conversion des Indiens en tant que « nation » disparaîtrait, mais cette conversion deviendrait une obligation et son succès une certitude.

Une telle « démonstration » ne constitue certes pas, à nos yeux, une stupéfiante nouveauté, après la longue analyse que nous avons faite de la tradition judéogénique espagnole[176].

Cependant Thorowgood n'a aucun intérêt à se référer explicitement à cette tradition, même s'il montre qu'il ne l'ignore pas[177]. Il se réfère clairement, au contraire, aux nouvelles formulations judéogéniques qui commençaient à poindre, justement ces années-là, en Hollande, sous une forme pourtant, et avec un sens totalement différents[178]. C'est cette différence même qui semble empêcher Thorowgood de l'utiliser autrement que d'une manière extrinsèque[179] ; et s'il consent à publier en appendice à sa première œuvre, avant même que cela ne soit fait en Hollande, le compte-rendu de Montezinos[180], il revendique pourtant l'autonomie et la priorité de sa création, et laisse à un autre correspondant des puritains de la Nouvelle Angleterre, le pasteur John Dury, la responsabilité d'établir un lien plus étroit avec les Hollandais[181].

La « probabilité » de l'origine hébraïque des Américains – car c'est bien de « probabilité » qu'il s'agit, et pas de certitude, conformément sur ce point aux enseignements d'Acosta – provient selon Thorowgood de six « conjectures » dont l'exposition bien ordonnée occupe la première partie du traité. « Conjectures » obligées d'abord : celles qui sont basées sur les traditions indigènes[182], sur les ressemblances de mœurs[183], sur les affinités linguistiques[184]. Puis, plus intéressantes pour nous, les « conjectures » qui naissent de la correspondance des prophéties bibliques relatives aux Hébreux avec la condition actuelle des Américains.

La première correspondance – bien qu'elle puisse sembler « un paradoxe plus qu'une probabilité » – est fournie par le cannibalisme. La Bible cite cette pratique inhumaine « parmi les malédictions promises en châtiment à Israël à cause de sa désobéissance[185] », et il est donc évident que « si les Hébreux s'établirent dans ce monde occidental, nous pouvons facilement y voir l'accomplissement de cette prophétie divine, car on y rencontre des cannibales et des mangeurs d'hommes en grand nombre[186] ». Tout aussi évident est l'accomplissement, sur le dos de ces pauvres Américains, des plus atroces tribulations infligées au peuple hébreux par la vengeance divine[187]. Thorowgood utilise à ce propos un chapitre du *Deutéronome* (XXVIII) déjà utilisé dans les théories judéogéniques des Espagnols. Mais ces malédictions qui, rapportées aux *indios*, résonnaient pour les *conquistadores* comme une justification de leur conduite, prennent dans la bouche du pasteur anglais le ton d'un violent réquisitoire anti-espagnol.

Au regard du passage biblique cité, Thorowgood affirme sans hésitation que

« nulle part on ne peut trouver de commentaire plus approprié [...] que parmi les indiens[188] ». Et en effet « les indigènes de l'Amérique ont supporté les formes les plus extrêmes d'indicibles misères[189] », et celles-ci « se sont succédées conformément aux menaces [de la Bible] comme si elles avaient été formulées dans ce but. L'Israël qui avait offensé devait être rempli de calamités, *en tous lieux, ville et campagne, dans la maison et à l'extérieur,* etc. Les pauvres Indiens, pour leur or et pour leur travail, étaient chassés de tous les lieux, les recoins et les îles par les Espagnols, comme si le véritable but de leur découverte avait été de dévaster et d'exterminer la totalité des populations américaines[190] ». Les cruautés commises furent telles que « les sauvages n'auraient sûrement pas pu surpasser les Espagnols dans la barbarie sauvage si ces infidèles avaient eu la suprématie sur ces chrétiens » : mais le comble, c'est que « l'homme d'Espagne à ses autres cruautés ajouta cette abominable accusation, que ces barbares [Indiens] sont des chiens, indignes de la chrétienté[191] ». Et, en effet – précise Thorowgood plus loin –, « ils ne se soucièrent pas plus de prêcher l'Evangile du Christ aux Américains que s'ils eussent été des chiens, et que leurs âmes dussent périr avec leurs corps[192] ». Or, ce qui doit résulter de l'identité entre Américains et Hébreux, c'est, selon Thorowgood, une attitude absolument différente de celle des Espagnols. Si Dieu a permis à ceux-ci de donner libre cours à leur cruauté effrénée, ce n'est pas seulement « pour détourner tous les chrétiens d'actes de barbarie aussi inhumains » que ceux dont se sont souillés les Hébreux-américains, mais aussi pour les inciter « à éprouver de la compassion devant des souffrances si exceptionnelles », et à comprendre que, en tant qu'Hébreux, « Dieu veut, au temps qu'il jugera bon, incorporer [les Américains] dans cette république [chrétienne], et eux aussi deviendront alors l'Israël de Dieu[193] ».

Le devoir de convertir les Indiens est, pour Thorowgood, la conséquence la plus incontestable de leur origine hébraïque, comme, inversement, le fait qu'ils ne soient pas encore convertis est un autre « indice » en faveur de cette hypothèse génétique[194]. Les deux discours, pratique et théorique, sont, au jugement du théologien anglais, étroitement liés, et le second est même subordonné au premier puisqu'il déclare qu'il a été induit à sa « démonstration » avant tout par l'« espérance que l'Évangile du Christ puisse être apporté à cette population encore très barbare », et seulement en second lieu par le désir d'« arriver à connaître l'origine des Américains[195] ».

Il est donc naturel qu'après avoir exposé ses « conjectures » sur l'origine hébraïque des Américains[196], et réfuté les objections qui pourraient être soulevées contre ces hypothèses, Thorowgood consacre la dernière partie de son traité – de beaucoup la plus longue – à discuter des problèmes de l'évangélisation[197] dans le but évident de démontrer que non seulement elle est possible, mais qu'elle est un élément indispensable, voire le plus important, d'un processus colonial ordonné.

Déjà sur le plan juridique, un discours qui ne tiendrait pas compte de la dimension missionnaire est, de l'avis de Thorowgood, un discours incomplet. Il ne suffit pas de dire, comme Bodin[198], que les causes d'une colonie peuvent être

l'expulsion de la mère patrie, l'excès d'habitants dans un pays, le désir de richesses ou de moyens de subsistance, le désir d'expansion ou la nécessité de trouver un établissement pour les prisonniers. Pourquoi n'est pas mentionné « en bonne place » l'agrandissement du Royaume du Christ » ? Pourquoi le tenir « pour un motif insignifiant » alors que c'est le principal mobile des colons de la Nouvelle Angleterre ? Et ce n'est pas tout. Même si celles exposées par Bodin « sont les causes qui poussent l'homme à quitter son pays [...], elles ne disent rien du *jus* et droit de s'établir dans un autre [pays][199] ». Les fondements d'une entreprise coloniale doivent être recherchés ailleurs. Thorowgood fait allusion à ce sujet au droit du premier occupant qui appartient aux Anglais depuis les navigations de Madoc[200]. Mais encore plus important lui semble le principe selon lequel « chacun doit employer ses biens personnels pour le bien commun ». On en déduit en effet que « le genre humain peut partout, dans les lieux les plus éloignés qu'il est capable d'atteindre, promouvoir le bien du genre humain en général » : et lorsque ce n'est pas fait « par les natifs du lieu, d'autres ont le devoir [de le faire], [ou] au moins ils sont libres de s'y employer[201] ». Enfin, Thorowgood rappelle encore, en se référant explicitement au cas de la Nouvelle Angleterre, que « les territoires des étrangers peuvent être possédés sur la base de donations ou de cadeaux de la part des habitants naturels[202] ». Mais toutes ces raisons juridiques – qui sont pourtant déjà suffisantes pour légitimer les revendications d'autonomie de la part des colons, car elles font abstraction de toute forme d'investiture de la mère patrie – trouvent leur véritable couronnement dans l'esprit missionnaire. « Le désir et l'effort d'implanter le christianisme », affirme en effet Thorowgood, non seulement « renforcera les raisons précédentes », mais, à lui seul, « justifie suffisamment le transfert de populations[203] ». Armés de cette sainte « intention », nous « pouvons plus facilement désirer les possessions matérielles des Indiens et en jouir, puisque nous payons leurs biens temporels avec nos biens spirituels » : c'est « un échange facile et pourtant très noble », notre « subsistance » d'un côté, « le salut des sauvages » de l'autre[204]. Mais si l'« intention » missionnaire suffit à légitimer les possessions du colon, il n'y aura pas de rempart plus efficace pour son indépendance que le prosélytisme évangélique. Telle est, sans aucun doute, la morale cachée – mais pas trop – du discours de Thorowgood. Toutefois, l'habile propagandiste réussit à présenter aussi son exigence d'évangélisation sous un autre jour qui ressemble à une *captatio benevolentiae* à l'égard des autorités de la mère patrie. N'est-il pas vrai – rappelle Thorowgood dès l'*Epistle Dedicatory* qui introduit son œuvre[205] – que déjà à l'époque du roi Jacques et du roi Charles « toutes les Chartes royales exigeaient l'évangélisation des indigènes » ? N'est-il pas vrai que le Parlement actuel aussi a nommé une Commission, et a promulgué un *Act*, dans le but « de faire avancer la vraie religion protestante en Amérique, et de répandre l'Évangile parmi ses habitants[206] » ? Si donc les puritains de la Nouvelle Angleterre se sentent particulièrement investis de la mission évangélisatrice – et leur succès dans l'œuvre de conversion des Indiens le prouve[207] –, ils ne le font pas par mépris mais par res-

pect des dispositions législatives de la mère patrie. La méfiance qui couve à Londres à l'égard des puritains de la Nouvelle Angleterre n'est donc absolument pas justifiée. Les puritains, affirme Thorowgood, ne constituent pas une religion mais seulement une secte qui, sur le plan doctrinal, ne diffère pas fondamentalement de l'Église d'Angleterre[208]. Ils ne sont pas antimonarchistes, mais ils reconnaissent l'autorité du roi et la légitimité de ses chartes ; ils ne sont pas contre les hiérarchies ecclésiastiques, mais ils respectent les évêques, de même que beaucoup d'évêques tolèrent les congrégations ; pourquoi donc, au temps de la « liberté de conscience », ne pas appliquer aussi le principe « que chacun soit heureux avec son Église » aux Indépendants de la Nouvelle Angleterre ?[209]. Mais Thorowgood ne se borne pas à se porter garant des colons puritains. L'évangélisation n'est pas une chose facile. Pour pouvoir être convertis, les Indiens « doivent d'abord être civilisés, [...] arrachés à l'indolence, à la chasse, à la nudité, [et] incités au travail, à l'agriculture, à l'instruction, aux arts et à la manufacture ». L'aide des puritains ne suffit pas : « un soutien en argent [...] est en quelque sorte l'âme de cette entreprise[210] ». Et, en conclusion, c'est ce soutien concret que Thorowgood se hasarde à demander à ses compatriotes, convaincu qu'« une relation réciproque assidue entre la vieille et la Nouvelle Angleterre [...] encouragera prodigieusement et accélérera la conversion des Américains[211] ».

Par une déclaration aussi explicite de ses objectifs, Thorowgood ne pouvait manquer de susciter une réaction polémique immédiate. Un an à peine après la publication de son traité, un autre était mis sous presse pour le réfuter, et son titre déjà ne laissait aucun doute à ce sujet : *Americans no Iewes, or Improbabilities that the Americans are of that Race*[212]. Son auteur était Hamon L'Estrange, un chevalier d'origine calviniste mais fidèle à l'Église d'Angleterre, qui avait au moins l'avantage sur son adversaire d'avoir visité les pays dont il parlait. L'Estrange ne mâche pas ses mots. Dès l'introduction, il précise qu'il connaît personnellement Thorowgood et qu'il l'estime, mais qu'il n'entend pas renoncer à faire usage de sa « liberté » et de sa « raison » pour corriger les erreurs que celui-ci a commises, parfois *per incuriam*, parfois parce que *quod volumus facile credimus*[213]. Ces premières déclarations montrent, outre la lucidité du personnage, le caractère radical de son opposition. Il ne se borne pas à réfuter ce que son adversaire a *cru*, mais aussi – et d'abord – ce qu'il a *voulu*. C'est-à-dire qu'il ne se borne pas – en termes clairs – à réfuter la thèse judéogénique, mais il s'attache aussi à mettre en question la proposition missionnaire qui l'a inspirée. Cela ressort d'ailleurs clairement, avant même d'ouvrir l'ouvrage, de la citation biblique que L'Estrange inscrit comme épigraphe sur son frontispice : « je les emporterai d'un souffle, je ferai disparaître leur mémoire d'entre les hommes[214] ». Sa conception des rapports avec les Indiens est par là clairement exposée ; surtout si on considère cette épigraphe – et elle veut l'être – comme une réponse à celle, tout aussi éloquente, imprimée sur le frontispice de l'œuvre de Thorowgood : « ... plusieurs viendront de l'orient et de l'occident et seront à table avec Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume des cieux[215] ».

La lucidité dont L'Estrange fait preuve en décelant les raisons véritables du débat ne le dispense pourtant pas de respecter les règles du jeu de la bataille idéologique. C'est pourquoi il commence, comme il se doit, par mettre en question l'hypothèse judéogénique dans ses présupposés les plus abstraits et les plus lointains. Il commence, rien moins, par un exposé de ce que fut, selon lui, l'histoire du monde à l'époque de la création[216]. Tout cela pour arriver à dire que c'est la race de Sem, au moment de la confusion des langues, qui alla peupler « la région la plus proche et la plus vaste de l'Amérique[217] ». Cette hypothèse n'est pourtant pas présentée comme alternative à l'hypothèse tartare formulée par Brerewood : « si je devais revenir sur ma première opinion et mon premier argument – se soucie de préciser L'Estrange – je serais d'accord avec lui[218] ». Le but des deux hypothèses est en effet le même : c'est-à-dire nier que les Hébreux « soient les principaux ou les premiers habitants » du Nouveau Monde[219]. L'Estrange pense pourtant que pour atteindre ce but la voie suivie par Brerewood est moins sûre. Il ne suffit pas en effet de démontrer que les Tartares ne peuvent pas être identifiés aux dix tribus[220] pour exclure absolument que quelques-uns de leurs descendants aient pu aborder en Amérique avant les Tartares. Mais cela n'a pas pu se produire avant la captivité des Hébreux : et pendant les mille et quatre cents ans déjà écoulés depuis la destruction de Babel, la race de Sem a eu tout le temps pour peupler l'Amérique[221].

Après avoir posé l'hypothèse sémitique comme rempart contre la judéogénique, L'Estrange passe à l'attaque de celle-ci. Une attaque concentrée essentiellement sur les prétendues affinités de mœurs, profanes[222] et sacrées[223], que Thorowgood avait utilisées pour tenter de démontrer l'identité des Américains et des Hébreux. Affinités que L'Estrange, après un examen attentif, déclare ou inexistantes, ou non significatives parce que communes non seulement avec les Hébreux, mais aussi avec d'autres peuples de l'Antiquité, ou avec les Tartares eux-mêmes[224]. Après avoir repoussé avec la même assurance d'autres « conjectures » de son adversaire[225], L'Estrange en vient à discuter celle tirée « des calamités des Indiens occidentaux, et [des] analogies et correspondances avec celles promises en châtiment aux Hébreux[226] ». À ce point, le discours devient plus subtil. D'un côté, en effet, L'Estrange ne peut pas nier que les péchés des Hébreux aient attiré sur eux « un océan de malheurs et d'infélicité[227] » ; de l'autre, il ne peut manquer de s'associer à la dénonciation faite par Thorowgood des méfaits commis contre les *indios* par ce « maître en cruauté » qu'est l'Espagnol. Comment donc éviter de conclure « que, puisque les américains ont tellement souffert à cause des Espagnols et sous leur domination, ils sont de la race des Hébreux[228] » ? Quelque peu gêné, L'Estrange essaie d'abord la voie du sophisme : puisque la condamnation des Hébreux – argumente-t-il – est la conséquence du « crime de la crucifixion de notre Sauveur », Thorowgood aurait dû démontrer – chose impossible – que ses Hébreux d'Amérique avaient participé à cet acte criminel survenu en Palestine[229]. Mais après être tombé dans la banalité, L'Estrange élève à nouveau le débat par une de ses intuitions lumineuses qui semble, par

rapport à son adversaire, décisive. Aux Anglais, que Thorowgood avait voulu gagner à la thèse judéogénique en lui conférant une teinture anti-espagnole, L'Estrange trouve opportun de faire remarquer à présent – ce qui est historiquement exact – que ce sont justement les Espagnols qui inventèrent cette thèse qui se prêtait à devenir la meilleure justification de leur conduite. « Il se peut – écrit-il aussi – que l'Espagnol, ayant trouvé chez les américains quelque contrefaçon simiesque des mœurs hébraïques, due à l'enseignement du démon, l'Espagnol donc, poussé par la même inspiration satanique, leur ait appris aussi à se dire descendants des Hébreux, ce qu'il pouvait estimer la justification idéale pour pratiquer toutes sortes de cruautés en vue de l'accomplissement de la malédiction lancée contre eux[230] ».

Après avoir liquidé, comme non fondée et inopportune, la thèse judéogénique, L'Estrange passe à l'attaque des principes de politique coloniale que son adversaire en avait déduits. Quand Bodin a parlé du désir de richesse et d'expansion territoriale, il a, selon L'Estrange, reconnu les vrais motifs qui « ont été, sont, et seront toujours le pôle d'attraction et l'étoile qui guide toute entreprise coloniale[231] ». Les protestations de Thorowgood sont injustifiées car Bodin « a volontairement omis le *développement* ou la *propagation* de l'Évangile comme pure apparence [*fucus*], complément et non motivation véritable de l'esprit des colons[232] ». Volontairement, et, selon L'Estrange, justement. Les Sectaires (*Opinionists*) que Thorowgood voudraient utiliser comme exemple en sont la démonstration parfaite. Il est vrai que ceux-ci, à peine une colonie est-elle fondée, « s'[y] répandent naturellement ». Mais sont-ils vraiment poussés par le désir de faire connaître la parole évangélique ? Ce qui les pousse, précise L'Estrange sarcastique, ce n'est que « le poids de leur libre opinion qui n'est rien d'autre qu'un *volumus hunc regnare super nos*, nous voulons être maîtres de nos propres consciences, et nous espérons édifier un gouvernement par nous-mêmes, ce qui, pour nos esprits élevés, sublimes et sanctifiés, ne constitue pas une grande difficulté, chacun de nous étant capable de faire le pape ou l'archevêque, mieux que n'importe quel autre (qui ne serait pas des nôtres) le simple diacre[233] ». Mais si telles sont vraiment les motivations des colons, de quel droit s'emparent-ils des terres des indigènes ? Il est clair que si s'écroule l'inspiration évangélique, s'écroule aussi le château juridique que Thorowgood avait édifié principalement sur elle. Et L'Estrange la laisse s'écrouler avec un plaisir qu'il dissimule mal, en se bornant à observer cyniquement que « le désir immodéré d'accroissement des richesses et du pouvoir » va toujours très au-delà de « ce que la loi ou la religion permet », de sorte que la force est, de toute façon, « *la ratio ultima*, [...] et l'*ergo* du syllogisme[234] ». Ayant arraché tous les oripeaux juridiques ou religieux, L'Estrange en vient à affirmer avec une assurance mordante que « la sacro-sainte soif de l'or (que les Américains appellent le *Dieu des Chrétiens*) » et « le *meum* et le *tuum* » sont en réalité « les premiers auteurs et acteurs de nos colonies[235] ».

Après avoir atteint ce sommet de clairvoyance, L'Estrange s'abandonne en conclusion à deux considérations qui illustrent en quelque sorte son point de vue

sur le problème colonial. Devant l'exemple de colonies comme la Nouvelle Angleterre, où l'usage est d'« envahir ou d'exterminer les indigènes », et où il faut employer des « moyens (trop souvent rudes et cruels) permettant d'acquérir le pouvoir et de le conserver », il ne peut pas s'empêcher de rappeler ses voyages de jeunesse à la recherche du passage au nord-ouest, et d'exalter « l'innocence d'une telle action, destinée à l'honnête profit du commerce, ou à une implantation dans un pays inhabité ». Et encore, devant les tendances autonomistes de la Nouvelle Angleterre « qui est séparée de nous dans son gouvernement civil et ecclésiastique, et qui pourtant fait partie de nous, descend de nous et s'abrite *sub auspiciis*, sous la protection et la faveur du roi d'Angleterre », il n'hésite pas à dire qu'il estime, selon un critère « plus chrétien et convenable, que les colonies devraient être fidèles à notre Église et à notre Gouvernement, et ne pas se séparer et se détacher violemment de nous… [236] ». Ainsi le tableau est complet. D'un côté, les aspirations autonomistes de la colonie et les tentatives qui y sont faites en vue d'une domination politique sur les indigènes (sous le couvert mensonger de la mission évangélique), de l'autre, la volonté de contrôle de la mère patrie et son intérêt prépondérant – conformément à la politique mercantiliste – pour « l'honnête profit du commerce » (sur l'« innocence » duquel L'Estrange lui-même ne se fait pourtant pas d'illusions, comme en témoigne la prophétie de destruction choisie comme épigraphe au libelle).

Les rôles sont si bien définis, et si explicite celui de la théorie judéogénique au plan idéologique, qu'on se prend à douter que Thorowgood ait pu, grâce à elle, convaincre quelqu'un qui ne fût pas déjà d'accord avec la politique qu'il soutenait. On s'étonne pourtant que, dix ans plus tard, cet auteur ait encore eu la force et l'audace de proposer à nouveau sur la place londonienne sa thèse judéogénique, dans un traité au titre à peu près identique au premier[237]. En réalité, ce sont les conditions politiques nouvelles qui redonnent souffle, pour quelque temps, au propagandiste d'Eliot. La restauration monarchique est tout de suite perçue – ce qu'elle fut vraiment – comme une grave menace pour l'autonomie de la Nouvelle Angleterre : et pour protéger celle-ci de l'annexion par la mère patrie centralisatrice, redevient d'actualité, en tant qu'arme idéologique, l'insistance sur le caractère exceptionnel de la Nouvelle Angleterre, investie d'une mission divine particulière[238]. Dans ce contexte, la thèse judéogénique redevient d'actualité. Il est immédiatement évident que Thorowgood, en la proposant à nouveau au public l'année même de la montée sur le trône de Charles II, a le souci de réaffirmer et d'amplifier, à l'adresse du pouvoir central, ces arguments de *captatio benevolentiae* déjà présents dans le traité de 1650, mais complètement discrédités par la critique impitoyable de L'Estrange.

L'œuvre de 1660 s'ouvre pourtant par une dédicace de huit pages « à son excellentissime Majesté le Roi[239] » : une dédicace d'autant plus éloquente qu'elle – comme en témoigne une note finale[240] – fut écrite par Thorowgood, et adressée à Charles I, dès le 22 novembre 1648, avant qu'il ne plût « à Dieu de permettre que la violence apparaisse et prospère ». Quelle meilleure preuve du loya-

lisme monarchique de Thorowgood ? Quelle garantie plus sincère pour induire Charles II à satisfaire lui-même la requête, adressée à Charles I, de soutenir l'action de conversion des indigènes entreprise par ses « sujets » de la Nouvelle Angleterre, en faisant preuve par là, dans l'intérêt supérieur du Christianisme, d'une tolérance religieuse égale à celle de Jacques I[er] ?

Obtenir la bienveillance du roi n'est d'ailleurs pas le seul objectif flagrant du nouvel ouvrage de Thorowgood. Il se soucie également d'entretenir les missionnaires de la Nouvelle Angleterre dans l'illusion de nouveaux soutiens financiers[241], de s'attirer les sympathies du Parlement par quelques compliments bien dosés[242], d'éloigner le soupçon – légitimé par la publication du rapport de Montezinos, mais surtout par l'enthousiasme compromettant manifesté par Dury – d'une relation avec les juifs hollandais qui aurait semblé scandaleuse à ce moment là, tant du point de vue religieux que (après la guerre contre la Hollande) politique[243]. Mais, au-delà de ces ajustements, il ne semble pas que Thorowgood réussisse à produire vraiment ces « preuves supplémentaires » en faveur de son hypothèse que le titre de son ouvrage promet. D'autre part, plutôt que de se risquer lui-même à cette tâche[244], Thorowgood se borne à rapporter des témoignages d'autres personnes qui pourraient conforter, directement ou indirectement, la thèse judéogénique. Parfois, les documents produits sont significatifs : il en est ainsi par exemple de la publication d'une lettre de Thomas Gage, ancien partisan de l'hypothèse tartare[245], dans laquelle il se déclare disposé à accepter l'hypothèse judaïque pourvu qu'elle se réfère, non pas aux Indiens « pas encore civilisés ni conquis par les Espagnols » (qui demeurent donc Tartares), mais à ceux « qui leur sont soumis, et contraints de vivre sous l'apparence d'une profession publique de religion papiste[246] ». Mais le plus souvent, Thorowgood se borne à rechercher un appui très indirect chez des auteurs qui ne soutinrent jamais l'hypothèse judéogénique, comme Garcilaso de la Vega[247], ou même qui la combattirent, comme Acosta[248]. La thèse judéogénique apparaît cependant, du point de vue de sa crédibilité intrinsèque, dans une forme assez insipide, aggravée par l'absence de toute référence et de toute réponse aux critiques de L'Estrange[249].

Une telle négligence est peut-être justifiée pour Thorowgood par la conviction qu'il a de pouvoir produire, en faveur de la thèse judéogénique, un document à l'appui exceptionnel. Et en effet, la réussite de l'opuscule est, sans conteste, une longue lettre où Eliot lui-même, l'apôtre américain, prend clairement position en faveur d'une origine hébraïque des Américains[250]. On ne peut pas dire que la confiance de Thorowgood dans l'efficacité du texte de son héros soit mal placée. Eliot en effet, avec l'air de celui qui vit à l'écart de toute polémique, éclairé seulement par les saintes Écritures, se charge tacitement de répondre, point par point, aux critiques faites par L'Estrange, sans pourtant que ce nom apparaisse jamais pour abaisser le ton d'un discours d'inspiration hautement prophétique. Après la lecture du premier livre de Thorowgood, déclare Eliot, « le Seigneur a voulu mettre dans mon cœur [le désir] de faire des recherches dans

les Écritures sur ce sujet, et en comparant une chose avec l'autre, j'ai pensé, j'ai vu quelque fondement pour estimer qu'une des dix tribus peut s'être dispersée jusque là, dans ces régions de l'Amérique[251] ». Atteindre directement ce résultat aurait été pourtant banal et inefficace. L'habileté d'Eliot consiste à y arriver en passant justement par la thèse que L'Estrange avait voulu présenter comme alternative à celle judéogénique. « Comme d'autres » déclare Eliot, faisant allusion implicitement mais clairement à L'Estrange, « je crois à un premier peuplement de l'Amérique par la postérité de Sem[252] ». Mais cette conviction, loin de pouvoir être considérée comme un obstacle à l'hypothèse d'un peuplement hébraïque du Nouveau Monde, semble déjà en soi en être, pour Eliot, une confirmation. Sem n'est-il pas en effet l'ancêtre du peuple hébraïque ? Si on ne l'oublie pas, affirme Eliot, « on peut dire en partant de là, non seulement par foi mais par démonstration, que les habitants [de] l'Inde fertile sont des Hébreux, que les fameux peuples civilisés (mais idolâtres) de la Chine sont Hébreux, [et] qu'il en est de même du Japon, et que ces Américains nus sont, à cause de ceux qui, les premiers, peuplèrent ces parties du monde, Hébreux[253] ». Ce n'est pas tout. La présence en Amérique de la race de Sem rend plus probable, selon Eliot, la dispersion sur son territoire des dix tribus d'Israël. Il n'y a aucune raison en effet pour que celles-ci n'aient pas marché sur les traces de leurs aïeux sémites pour gagner « les plus extrêmes confins orientaux de la terre ». Et d'autre part – ajoute Eliot, répondant à nouveau indirectement à une objection de L'Estrange –, il semble conforme à la justice divine que les dix tribus aient été dispersées « dans le pays de Sem, et près de la postérité d'Eber, dont la langue et l'esprit ne leur étaient pas tout à fait étrangers », du moment qu'il fallait « moins de sévérité dans la punition » à leur égard qu'envers la tribu de Judas, coupable de déicide, et dispersée pour cela en occident parmi des gens de race absolument différente[254]. Ayant franchi ainsi l'obstacle du châtiment excessif impliqué par l'hypothèse judéogénique, Eliot peut maintenant en tirer les conséquences désirées. « De même que [...] les dix tribus furent les premières en captivité, et les moins fautives, [...] elles peuvent être les premières de retour[255] » : quand on les a découvertes dans le Nouveau Monde, il est donc du devoir « du bon peuple de Dieu » de commencer son œuvre d'évangélisation, s'il est vrai que « c'est une des grandes œuvres du Christ dans les derniers temps de retrouver Israël dispersé et de le conduire dans son Royaume[256] ».

L'habileté dont Eliot fait preuve pour ranimer la thèse judéogénique ne suffit pourtant pas à la faire vivre durablement. En Angleterre, elle n'est pas acceptée, comme elle ne l'a d'ailleurs jamais été. Et il est significatif qu'un très proche collaborateur d'Eliot, Daniel Gookin, dans une œuvre de 1674 qui a pour but déclaré d'induire Charles II à ouvrir une souscription en faveur de la *Society for Propagating the Gospel in New England*[257], soit obligé d'admettre que « cette opinion, selon laquelle ce peuple [indien] serait de la race des Israélites, n'obtient pas beaucoup de crédit » ; et que, tout en assurant que « ce n'est sûrement pas impossible, et sans doute beaucoup moins improbable que ne le pensent certains

savants[258] », il soit amené par son sens de l'opportunité à accorder sa préférence à la thèse tartare beaucoup plus répandue[259].

Mais le manque de succès dans la mère patrie ne serait pas encore déterminant pour le sort d'une théorie typiquement coloniale comme celle en question. Déterminante au contraire est la brusque disparition de son véritable *humus*, l'expérience missionnaire d'Eliot, balayée, avec toutes les illusions évangéliques, par la « guerre du roi Philippe » de 1675-76. C'est la violente rébellion des indigènes qui convainc définitivement les puritains de la Nouvelle Angleterre de l'impossibilité d'identifier ces gens-là avec les tribus d'Israël en attente d'être converties[260]. C'est à la suite de cette dramatique expérience qu'eux aussi sont contraints d'admettre l'origine tartare des Américains, et même de souligner leur nature diabolique. La voix d'un puritain de l'autorité de Cotton Mather, que nous avons déjà écoutée, le confirme[261].

Mais les illusions ont la vie dure. Tandis que les puritains étaient aux prises avec les Indiens, les nouvelles colonies des quakers réussissaient à maintenir de bons rapports avec les indigènes. Dans leur polémique anti-puritaine, les nouveaux colons crurent sans doute un moment pouvoir recueillir le drapeau abandonné par la Nouvelle Angleterre. C'est William Penn lui-même, dans une relation de 1683, qui écrit : « quant à leur origine, je suis enclin à croire qu'il sont hébreux de race, plus précisément de la lignée des Dix Tribus[262] ». Les « raisons » qu'il invoque pour justifier cette opinion – la ressemblance physique, les analogies de mœurs[263] – ne nous éclairent pas beaucoup sur les motivations réelles de ce choix. Il est sûr qu'il s'agit d'un choix plutôt impromptu. L'illusion s'effondre bien vite.

Neuf ans plus tard un autre quaker, Richard Frame, dans une histoire en vers de la Pennsylvanie publiée à Philadelphie[264], exclut nettement que les Indiens de cette région descendent des Hébreux. La raison invoquée est que les prétendues affinités de mœurs entre les deux peuples n'existent pas[265]. Mais la véritable raison est plutôt révélée par l'hypothèse alternative qu'il avance. « Il m'est permis de penser [...] – écrit Frame – qu'ils sont de la semence dispersée d'Ésaü, ou de quelque autre lignée barbare [et] corrompue. Ils ne se soucient pas de labourer, pas même de semer, ils ne savent pas comment cultiver leur pays, ce qui nous permet de supposer sans grand risque qu'ils peuvent être de la race de Caïn[266] ». C'est à l'évidence le renoncement à toute illusion missionnaire (qui pouvait encore être alimentée par la thèse judéogénique) et l'adhésion plus totale à l'idéologie de l'expulsion et de l'extermination. La thèse judéogénique, dans son incarnation anglo-américaine, boucle donc sa parabole au dix-septième siècle de la même manière que la thèse barbare : c'est-à-dire par un retour (qui dans ce cas est encore plus évident à cause du maintien du cadre biblique) à la façon de penser des premiers colons de Virginie, qui avaient vu dans les Américains des Cananéens à chasser de la Terre promise[267]. Un élément, par ailleurs, avait toujours maintenu une certaine unité conceptuelle entre la thèse judéogénique et la thèse tartare, même aux temps où elles s'opposaient le plus radicalement : la

reconnaissance incontestée de la profonde barbarie des Américains. Thorowgood lui-même n'avait pas nié que « ces pauvres Indiens » offrissent « le spectacle de la dégénérescence la plus profonde de la nature humaine » : « à part leur apparence physique – a-t-il écrit –, il ne gardent en eux que peu de chose d'humain : peu de traces de raison, moins [encore] de religion[268] ». La thèse judéogénique, dans les colonies anglaises, ne comporte aucune dérogation au principe de la barbarie. Il suffit de se rappeler cette spécificité conceptuelle pour se rendre compte de la différence radicale de signification historique qui sépare la version anglaise de la théorie judéogénique de celle hollandaise, pourtant contemporaine, entièrement centrée sur le thème de la « civilisation » du Nouveau Monde. Un thème – comme nous le verrons bientôt – qui diffère de celui de la barbarie, autant que diffèrent, dans leurs caractéristiques spécifiques, les colonies de peuplement anglo-américaines et la politique mercantiliste anglaise d'une part, et le libre commerce hollandais de l'autre.

NOTES

1- Prudemment, Acosta n'attribue une réponse polygénique au problème des origines des Américains qu'à l'ignorance de ces derniers qui, interrogés sur ce sujet, auraient répondu « qu'ils avaient été créés dès leur première origine dans ce même nouveau monde où ils habitent » : erreur – ajoute Acosta – facilement réfutable « grâce à notre foi qui nous enseigne que tous les hommes proviennent d'un premier homme » (*Historia natural y moral de las Indias*, cit., 1. I, chap. XXV, p. 39). Autrement favorable avait été – comme on l'a vu – l'appréciation de Harriot à l'égard du polygénisme indigène (v. *supra*, p. 281 sqq.).

2- Cf. BOIES PENROSE, *Travel and Discovery in the Renaissance, 1420-1630*, Cambridge, 1952, p. 261.

3- V. *supra*, p. 65 sqq.

4- V. *supra*, p. 109 sqq.

5- V. *supra*, p. 137 sqq.

6- V. *supra*, p. 184 sqq.

7- V. *supra*, p. 214.

8- Sur la « modernité » d'Acosta cf. les indications fournies par PERICOT Y GARCÍA, *América Indígena*, cit., p. 512, note 121.

9- ACOSTA, *op. cit.,* 1. I, chap. XVI, p. 26.

10- V. *supra*, p. 223.

11- V . *supra*, p. 218 sqq.

12- *Op. cit.,* 1. I, chap., XXI, p. 35.

13- Cf. *ibid.,* 1. I, chap. XX, p. 33.

14- *Ibid.,* 1. I, chap. XXIV, p. 38. Cette solution « scientifique » du problème du trajet des premiers Américains, divulguée par Acosta et, avant lui, par les écrivains huguenots dont nous nous occuperons bientôt, avait été formulée d'une manière encore plus rigoureuse par le cosmographe du Conseil des Indes, Juan López de Velasco dès 1571-74, dans une œuvre composée alors et restée inédite jusqu'au siècle dernier. Après avoir rejeté l'hypothèse de l'Atlantide et celle des Carthaginois, celle d'Ophir et celle des dix tribus d'Israël, López de Velasco affirme qu'« on ne peut que croire, dans l'attente d'une vérification plus précise, que ce Nouveau Monde est uni à l'autre en quelque lieu, comme semblent l'indiquer la côte de la Chine et celle de la Nouvelle-Espagne qui s'étirent dans le but de se rejoindre dans la partie septentrionale ;

et que, cela étant, durant tant de siècles les populations se sont peu à peu étendues, jusqu'à arriver où elles sont maintenant » (*Geografia y descripción universal de las Indias y demarcación de los Reyes de Castilla*, éd. Justo Zaragoza, Madrid, 1894, pp. 3-4). Cette hypothèse semble tellement « vraisemblable » au cosmographe que, même si les navigations démontraient que « ces deux mondes [ne sont pas] contigus », elle ne tomberait pas tout à fait : il est possible de supposer en effet qu'« ils l'ont été bien qu'ils ne le soient plus, et qu'en quelque lieu la mer aurait brisé [la terre] et formé quelque détroit, et que par là, avant que cela se produise, soient passés les hommes, les lions, les tigres, les antilopes, les cerfs et d'autres animaux de notre monde qu'on trouve dans celui-là, [et] qui ne semblent pas avoir pu passer d'une autre façon » (*ibid.,* p. 4). Mais, outre cette hypothèse – qui anticipe les théories de la fin des seizième et dix-septième siècles sur la dérive des continents (v. *infra*, p. 461 sqq.) –, López de Velasco admet aussi (encore que d'une façon plus dubitative) la possibilité d'un peuplement à travers les régions les plus septentrionales de l'Europe : il est en effet possible qu'autrefois « des populations qui naviguaient ou allaient à la dérive, soient arrivées dans ces terres [américaines] depuis les régions voisines, comme de l'Irlande et des régions septentrionales on navigue jusqu'aux Bacallaos d'où ce Nouveau Monde a pu commencer à être peuplé » (*op. cit.,* p. 4).

15- ACOSTA, *op. cit.,* 1. I, chap., XX, p. 32
16- *Ibid.,* 1. I, chap. XXIV, p. 37.
17- V. *supra*, p. 88 ; et *infra*, p. 484 sqq.
18- ACOSTA, *op. cit.,* 1. I, chap. XXIV, p. 38.
19- ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, cit., 1. II, chap. II, p. 431 sqq.
20- Cf. *De procuranda…*, cit., 1. II, chap. III, p. 432 sqq.
21- *Ibid.,* 1. II, chap. XIII, pp. 450-451.
22- *Ibid.*, p. 451.
23- Cf. Francisco MATEOS, « Ecos de América en Trento », in *Revista de Indias*, VI (1945), num. 22, p. 597 et *passim*.
24- Cf. ACOSTA, *De procuranda…*, cit. 1. III, chap. III et IV, p. 545 sqq.
25- *Ibid.*, 1. II, chap. VIII, p. 442 sqq.
26- Cf. VITORIA, *De Indis recenter inventis relectio prior*, cit., sec. III, § 18. p. 267. Sur le concept de « barbarie » chez Vitoria, v. aussi *infra*, note 138.
27- Cf. ACOSTA, *De procuranda…*, cit., « Proemio », pp. 390-394.
28- *Ibid.,* p. 392.
29- *Ibid.,* p. 393.
30- Le caractère aristotélicien de la classification d'Acosta est souligné par Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 100.
31- La barbarie des *indios* – prise au sens de la troisième catégorie acostienne – sera constamment utilisée comme base justificative des *reducciones* jésuites. En 1747 encore, le jésuite José Cardiel (cf. *Breve relación de las misiones del Paraguay*, in Pablo Hernández, *Organización social de las doctrinas de la Compañia de Jesús*, vol. II, Barcelone, 1913, p. 514 sqq.) décrit les *indios* des *reducciones* paraguayennes comme « les plus barbares, sanguinaires et incultes du monde » (p. 518), qui « à l'époque de leur paganisme étaient des bêtes sauvages dans les champs (p. 543), dotés d'un « esprit puéril et [d'une] pensée d'enfant » (p. 595) : un enfant – pourtant – qui ne sait pas s'occuper de lui-même » (p. 545). C'est ainsi que se justifie la domination politique des jésuites, qui « réussirent à apprivoiser ces bêtes sauvages en les amenant d'abord à la rationalité [en les organisant] en grands *pueblos*, puis à la vie chrétienne » (p. 518).
32- ACOSTA, *De Procuranda…*, cit., 1. III, chap. II, p. 461.
33- V. *infra*, p. 385 sqq.
34- V *supra,* p. 268 sqq.
35- DU PLESSIS-MORNAY, *De veritate religionis christianae*, cit., chap. VIII, p. 130 (cf. aussi p. 132, où est développé le thème de la supériorité des modernes, définie *progressus mundi* par référence aux navigations transocéaniques).

36- *Ibid.,* p. 134.
37- *Ibid.,* p. 130.
38- *Ibid.,* p. 133.
39- *Ibid.,* p. 132.
40- *Ibid.* p. 133.
41- *Ibid.* p. 134.
42- *Ibid.* p. 136.
43- Mornay écrit : « admettons – disent [les opposants] – que le continent austral ait été peuplé par les Brésiliens, et le Brésil par des gens venus à travers l'isthme de Darien de la Nouvelle-Espagne : mais ceux-ci, d'où sont-ils venus en Nouvelle-Espagne ? Sont-ils nés de la boue ? Poursuivons. Vers le nord, le Groenland est proche ; vers l'ouest, en face des confins extrêmes, de l'autre côté du détroit d'Anian, on trouve soit les Tartares du Cathay, soit la Chine (je veux dire Chersonèse la dorée), de même que l'Afrique est en face de l'Espagne à Gibraltar. Qu'y aurait-il d'extraordinaire s'ils étaient passés par là, comme les Italiques en Sicile, les Vandales en Afrique, les Sarrasins en Espagne ? » (*ibid.,* p. 137).
44- Après avoir discuté et rejeté l'hypothèse chamitique, Chauveton tient pour « plus vraisemblable » que les Américains soient issus de l'Inde orientale. Les raisons sont d'abord celles de Du Plessis-Mornay : l'hypothèse d'une liaison terrestre avec l'Asie, et le peuplement progressif du Nouveau Monde, à partir d'un « centre » (la tour de Babel) jusqu'aux extrémités les plus reculées (cf. *Histoire nouvelle du Nouveau Monde*, cit., « Aux lecteurs chrestiens, S. », fol**ij, r). Mais Chauveton leur en ajoute d'autres, tirées évidemment de la *Cosmographie Universelle* de Bellaforest (*v. infra*, note 55) : à savoir qu'« il y a de grandes affinités et ressemblances entre les usages et les coutumes des Indiens orientaux et occidentaux, aussi bien dans l'organisation politique que dans la religion » (*ibid.*). Mais ensuite, Chauveton ajoute d'autres considérations qui non seulement précèdent de cinq ans les affirmations de Du Bartas, mais semblent également anticiper les conclusions plus précises de Botero. En se référant aux régions de l'Amérique « qui tendent vers le Nord-Est », comme la Nouvelle-Espagne et la Floride, Chauveton pense qu'« elles on été peuplées par des Tartares, issus du pays du Grand Khan » ; alors qu'au contraire « celles qui regardent vers le Nord, comme le Canada, la Nouvelle France, Baccalert, Labrador ont été peuplées par des septentrionaux qui sont venus de pays qui ont le Nord pour zénith, unis aussi à ce grand continent des Indes, mis à part un petit détroit que les Anglais ont trouvé il y a peu de temps. Et nous savons – ajoute encore Chauveton – que ces pays nordiques sont tellement peuplés que, lorsqu'ils se répandent hors de leurs frontières, ils couvrent toute la face de la terre : en témoignent les Huns, les Goths, les Vandales, qui parcoururent à une époque toutes les provinces de l'empire romain » (*ibid.,* **ij. v.).
45- V. *supra*, p. 269 sqq.
46- Cf. DU BARTAS, *La Seconde Semaine*, cit., livre VII, « Les Colonies », vv. 405-06, p. 398.
47- *Ibid.,* VII, vv. 409-412.
48- *Ibid.* vv. 413-414, p. 399.
49- *Explications* de Goulart in *op. cit.,* p. 248. Le pasteur huguenot semble ici vouloir rappeler la thèse soutenue quelques années auparavant par le portugais Galvão sur le peuplement de l'Amérique par les Chinois, v. *infra*, n. 57.
50- *Ibid.* (commentaire de Goulart : le texte de Du Bartas ne précise pas que le passage ait pu se faire par le détroit d'Anian).
51- DU BARTAS, *op. cit.,* vv. 416-18, p. 399.
52- *Explications* de Goulart in *op. cit.,* p. 249 (pour le texte de Du Bartas, cf. vv. 419-26, pp. 399-40).
53- *Ibid.*
54- V. *supra*, p. 135.
55- À quel point ce but fut entendu dans les milieux français, cela est confirmé d'ailleurs par certaines allusions contenues dans la *Cosmographie Universelle* de François de Belleforest, sortie à

Paris en 1575, c'est-à-dire quelques années avant l'œuvre citée de Du Plessis-Mornay. Qui a voyagé dans les Indes orientales ou dans les occidentales, écrit le cosmographe français, a remarqué « quelques similitudes entre les coutumes de ces deux peuples séparés par un petit bout de mer ». Et bien qu'actuellement Asiatiques et Américains n'aient plus de rapports, on peut supposer qu'autrefois les seconds aient appris des premiers « leur adoration du Soleil, et d'autres cérémonies ». Ayant expliqué ainsi les cultes mexicains et péruviens les plus évolués, Belleforest ajoute que d'autres populations américaines « devenues par la suite sauvages pour n'avoir fréquenté personne, sont tombées dans la bestialité jusqu'à devenir anthropophages, et en certains lieux tellement peu fréquentables qu'elles peuvent difficilement supporter qu'un étranger débarque dans leur pays sans lui faire du mal » (*La Cosmographie Universelle de Tout le Monde*, t. II, Paris, 1575, pp. 2037-2038). Sans exprimer une hypothèse génétique explicite, Belleforest attribue donc à l'Orient la civilisation originelle de l'Amérique, et à un processus de dégénérescence consécutif la barbarie de certaines régions du Nouveau Monde : exactement le contraire de ce que fera, quinze ans plus tard, l'Espagnol Acosta.

56- Il faut se rappeler cependant que ni Du Plessis-Mornay, ni moins encore Du Bartas n'excluent un peuplement de l'Amérique par le nord de l'Europe : v. *supra*, p. 32, et *infra*, p. 371, n. 3.

57- D'autres défenseurs de la provenance des Américains des peuples de l'orient civilisé sont, avant même les huguenots – mais d'une manière moins « scientifique » – les Portugais. Déjà en 1555, Antonio Galvão rapporte que les Chinois soutiennent qu'ils ont été les premiers navigateurs du monde, et qu'ils sont même arrivés en « Nouvelle-Espagne, au Pérou, au Brésil, aux Antilles et dans d'autres terres qui les jouxtent », peuplant ces régions « comme on peut le voir à la conformation et aux mœurs des hommes et des femmes : de petits yeux, de larges narines [*rombos*], et d'autres analogies que nous constatons ». L'opinion des Chinois – qui en viendraient à appeler l'Amérique « terre de la Chine » – semble vraisemblable à Galvão, parce que la Scythie – dont la Chine fait partie – fut la première terre peuplée après le Déluge, et il est juste que d'elle proviennent « les plus anciens conquérants et navigateurs » (cf. *Tratado dos descobrimentos antigos, e modernos*, cit., p. 2). La même tradition est reprise, en 1600, par le jésuite portugais João Lucena, à qui l'hypothèse sinogénique semble tout à fait vraisemblable, pour peu qu'on tienne compte de l'« antiquité du peuple et du royaume de Chine » (cf. *Historia da vida do padre Francisco de Xaviere do que fizerão na Indias os mais religiosos da Companhia de Jesu*, Lisbonne, 1600, 1. X, chap. XXII, p. 873). En 1625, un Portugais encore, Seraphim de Freitas (cf. *De justo Imperio Lusitanorum Asiatico*, cit., chap. V, f. 27 r. – 28 v.), répète que « la Chine [étant anciennement] maîtresse du commerce et de la navigation de toutes les Indes », il n'y a rien d'étonnant que d'elle « les Indiens occidentaux [aient pu tirer] leurs coutumes et leur origine » (f. 27 r.). Il en veut pour preuve l'histoire de la monnaie romaine trouvée en Amérique (v. *supra*, p. 239, n. 72) qui n'y fut certainement pas apportée par les Romains mais probablement par les Chinois (cf. f. 77 v. -28 r) ; mais Acosta lui-même, selon Freitas, confirme l'hypothèse que les Américains « dérivent des Chinois » quand il affirme que le Nouveau Monde est conjoint, ou peu disjoint « du côté de la Chine, ou Tartarie » (cf. f. 28 d.). Il n'est pas difficile de comprendre le sens de la préférence accordée par les Portugais à l'hypothèse sinogénique : elle permettrait de projeter dans le Nouveau Monde ces rapports privilégiés que le Portugal, avec ses nombreux comptoirs, entretenait avec la Chine et l'Orient en général, rapports auxquels, dans le Nouveau Monde, faisaient au contraire obstacle la donation papale et le traité de Tordesillas.

58- V. *supra*, p. 170 sqq.

59- Naturellement, tous les disciples d'Acosta ne dépassent pas son agnosticisme. Beaucoup se contentent de reprendre ses indications sur les *trajets* possibles des premiers Américains, sans se préoccuper de déterminer leurs racines ethniques. Ainsi Campanella dans l'*Atheismus triumphatus* (cit., p. 11) affirme que les hommes purent passer de l'Ancien au Nouveau Monde « d'Arzaret [Japon ?] à Quivira, et du Groenland à l'Estotiland, et [même] sur des navires transportés par la tempête ». Il fournit des indications analogues dans l'*Epilogo Magno*, cit. p.

340, dans le *Quod reminiscentur*, cit., p. 203, et dans le *De Monarchia Hispanica*, cit., p. 420 (pour ce dernier v. aussi *supra*, p. 287); mais au trajet acostien il adjoint souvent la possibilité d'un ancien passage terrestre constitué par l'Atlantide (v. *supra*, p. 183). Même attitude, déjà signalée, du jésuite Lorini (v. *supra*, p. 289). Au XVII[e] siècle, Solorzano y Pereyra fera de même (cf. *Política Indiana*, t. I, cit., 1. I, chap. V, § 31-33, pp. 58-59) et adoptera également la classification acostienne de la barbarie américaine, et la légitimation de la domination espagnole qui s'en suit (cf. *ibid.,* I, 1. I, chap. IX, § 19 sqq. p. 92 sqq.). Le jésuite Bernabé Cobo suivra aussi les traces d'Acosta et de Solorzano dans une œuvre composée vers la moitié du dix-septième siècle, et restée manuscrite (cf. *Historia del Nuevo Mundo*, éd. Francisco Mateos, Madrid, 1964, 1. XI, chap. XI-XX, t. II, pp. 31-35), où, après avoir repris la classification acostienne de la barbarie américaine (cf. *ibid.,* 1. XI, chap. X, t. II, pp. 29-31) il précise « que les hommes qui peuplèrent cette terre étaient déjà, quand ils y arrivèrent, des gens incultes, rudes et sauvages, ignorant les lettres, les sciences et toute forme d'organisation politique », condition qui « exclut l'opinion de ceux qui estiment que ces *indios* descendent de la nation des Hébreux ou de n'importe quelle autre nation d'Europe », et qui démontre en particulier « que leurs ancêtres n'arrivèrent pas après une longue navigation volontaire à travers l'Océan » (cf. p. 34, et la longue réfutation de la théorie d'Ophir, pp. 41-55). Mais si Cobo est d'accord avec Acosta sur l'origine asiatique des premiers Américains (du Groenland on ne dit mot), il avance aussi – en passant – une hypothèse ethnogénique plus précise, née du fait que les Américains ressemblent aux habitants de la Chine, des Philippines et de la Tartarie « par l'esprit, les penchants et les mœurs », car tous « sont pusillanimes, inconstants et légers » (p. 35) : d'où il ressort clairement que le risque d'ennoblir la nature des Américains en les faisant provenir des Chinois est évité, puisque on frappe aussi ces derniers d'un jugement négatif.

60- Cf. BOTERO, *Relationi Universali*, cit., partie I, 1. IV, « Onde siano passati al Mondo Nuovo i suoi Habitatori », pp. 157-158.

61- V. *supra*, p. 239, notes 70 et 71.

62- V. *supra*, p. 111.

63- BOTERO, *op. cit.,* p. 157.

64- L'autre postulat acostien, le peuplement récent, est également repris par Botero : si les régions américaines sont moins peuplées que les européennes – écrit-il – c'est « parce que celles-ci ont été peuplées avant celles-là ; mieux, celles-ci étaient déjà remplies quand celles-là commencèrent à se peupler ; et elles furent peuplées par ce que les autres avaient en trop » (*Op. cit.,* p. 156).

65- Cf. *ibid.,* partie IV, 1. III, « Della verità de' barbari, e del modo di predicare l'Evangelio », pp. 525-529. La différence entre la conception de la « barbarie » d'Acosta et celle de Botero est soulignée par Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, cit., pp. 29-30. En effet, on peut voir un indice d'une conception plus « moderne » de la barbarie chez Botero dans le fait qu'il privilégie le thème du retard technique aux dépens de celui de l'incapacité politique (attesté par la citation des *Relationi Universali* qui suit dans le texte), position qui, et ce n'est pas un hasard, se développera – comme nous le verrons (*infra*, p. 335 sqq.) – dans le milieu anglais.

66- *Ibid.,* pp. 155-156.

67- Cf. HERRERA, *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierrafirme del Mar Océano*, Decada Primera, 1. I, chap. IV, t. II, cit., pp. 37-39, qui souligne à son tour la barbarie des premiers Américains qui « vivaient sans Roi ni Seigneurs », et la formation progressive des royaumes mexicain et péruvien, « supérieurs en ingéniosité et en force » mais qui pourtant « étaient eux aussi barbares » (p. 39).

68- Une curieuse variante de l'hypothèse de Botero est élaborée, quelques années plus tard, par le géographe Henrico Martínez (*Repertorio de los tiempos y historia natural desta Nueva España*, Mexico, 1606, Tratado Secundo, chap. VIII, « En que se haze discurso de como pudo venir la primera gente a este nuevo Mundo », pp. 102-105). Ayant rejeté la possibilité d'antiques navigations et taxé de fable l'histoire platonicienne de l'Atlantide (cf. p. 103), Martínez pense que le Nouveau Monde a été peuplé à pied, à commencer par ses extrémités au nord et au sud. En

ce qui concerne la première route – après avoir souligné que « la distance est faible entre les terres de ce continent et celles de l'Asie et de l'Europe » – Martínez déclare avoir vu dans la province de Courlande, « vassale du roi de Pologne », une population « de même aspect, couleur, condition et vivacité que les *indios* de cette Nouvelle-Espagne », une population « vile et soumise » qui parlait une autre langue que tous ses voisins, d'ailleurs « blancs, roux et belliqueux ». C'est suffisant pour estimer que « les deux peuples n'en font qu'un » (p. 104).

69- À la théorie d'Acosta, García consacre entièrement la « Segunda y Tercera opinion del origen de los Indios » ; cf. *Origen de los Indios*, cit., chap. IV, pp. 63-83.

70- Cf. *ibid.,* chap. XXXIII, « De la undécima opinion, donde se prueva que los Indios proceden de Chinos, y de Tártaros », pp. 477-482.

71- Cf. *ibid.,* p. 478.

72- Cf. *ibid.,* p. 479

73- *Ibid.,* p. 482.

74- *Ibid.,* p. 478.

75 Cf. *ibid.,* p. 161 ; et *v. supra*, p. 214, n. 28.

76- Cf. *ibid.,* pp. 242-246 ; et v. *supra*, p. 68.

77- *Ibid.,* p. 246.

78- *Ibid.,* p. 161.

79- Cf. Gilbert GÉNÉBRARD, *Chronographiae libri quattuor*, cit., 1. I, p. 83. Les « preuves » produites par Génébrard sont les suivantes : « Tartar » en hébreu signifie « abandonné, désert » (comme le pays où, selon la Bible, se dispersèrent les dix tribus) ; et les Tartares pratiquaient la circoncision avant même que n'arrivassent les mahométans.

80- Cf. BOTERO*, Relationi Universali*, cit., partie III, 1. II, p. 438.

81- Simón écrit en effet (à son sujet v. *supra*, p. 74 sqq.) que pour les dix tribus d'Israël « il ne fut pas difficile de venir d'Assyrie jusqu'à ces terres [américaines] en marchant petit à petit à travers la grande Tartarie [...], et de là de franchir le détroit d'Anian qui est très limité ». Et après avoir ainsi utilisé le trajet acostien pour soutenir sa thèse judéogénique, il rappelle que même Génébrard attribue aux dix tribus le trajet qui va « des déserts de la Tartarie jusqu'à l'île du Groenland » (*Noticias historiales*, cit. Primera noticia, chap. XII, pp. 36-37).

82- V. *supra*, p. 139 sqq.

83- TORNIELLI, *Annales sacri*, cit., p. 238.

84- Cf. *ibid.,* p. 239.

85- V. *infra*, p. 417, n. 99.

86- V. *supra*, p. 78 sqq.

87- Cf. CALANCHA, *Crónica moralizada de la Orden de San Augustín en el Perú*, cit., t. I, 1. I, chap. VII, pp. 42-46.

88- *Genèse*, IX, 27. Il est inutile de rappeler que le même passage biblique avait servi à justifier des interprétations opposées à celles de Calancha. Bivar, par exemple, l'avait utilisé pour soutenir les droits héréditaires de l'Espagne sur le Nouveau Monde (v. *supra*, p. 40).

89- CALANCHA, *op. cit.,* p. 43.

90- Cf. *ibid.,* pp. 43-44.

91- I*bid.,* p. 44.

92- *Ibid.,* p. 45.

93- *Ibid.* p. 42. En réalité, Fabro (c'est-à-dire Ulrich Schmidl) s'était borné à observer que les indigènes de la région de Buenos Aires « n'ont aucun domicile propre et fixe, mais ils errent d'un endroit à l'autre de la région à la manière de nos bohémiens [*cingari sive Zigeuneri*] » *(Vera historia, admirandae cuiusdam navigationis, quam Huldericus Schmidl, Straubingensis ab anno 1534 usque ad annum 1554 in Americam vel novum Mundum, iuxta Brasiliam & Rio della Plata, confecit*, Nuremberg [sic], 1599, chap. VII, p. 11).

94- V. *supra*, p. 200, n. 66.

95- CALANCHA, *op. cit.,* p. 45.

96- Calancha est bien conscient que les partisans de la thèse judéogénique pourraient objecter que « si les juifs ont vécu parmi les Tartares, et si les Tartares ont peuplé les Indes, beaucoup de Juifs seraient venus avec eux ». Mais, affirme-t-il, « on peut démolir cet argument par deux réponses ». La première, c'est que les Hébreux des dix tribus n'entrèrent jamais en Tartarie. La deuxième, c'est que même si « les Tartares ont de nombreuses rites juifs » (car, en effet, « ils sont circoncis, observent les trois Pâques, et leurs familles, qu'ils appellent hordes, portent des noms hébreux [comme] Dan, Nephtali, Zabulon »), ils les apprirent, non des dix tribus, mais des Hébreux avec qui ils furent en contact six cents ans après Jésus-Christ, alors que « le Pérou fut peuplé plus de deux mille ans avant » (*ibid.,* chap. VI, p. 41).
97- V *supra*, p. 281 sqq.
98- V. *infra*, p. 456 sqq.
99- V. *supra*, pp. 187-189.
100- V. *supra*, p. 325 sqq.
101- Cf. Samuel PURCHAS, *Hakluytus Posthumus or Purchas His Pilgrimes* (1re éd. 1625), Glasgow 1905, vol. I, chap. II, § VII, « Of America, whether it were then peopled », pp. 159-166.
102- *Ibid.,* p. 164.
103- *Ibid.,* p. 161.
104- *Ibid.,* p. 159.
105- *Ibid.,* p. 164.
106- *Ibid.,* p. 162.
107- *Ibid.,* p. 161.
108- *Ibid.* p. 160.
109- V. *supra*, p. 189.
110- Edward BREREWOOD, *Enquiries touching the diversity of Languages, and Religions through the chiege parts of the world*, Londres, 1614.
111- *Ibid.,* p. 96
112- V. *supra*, p. 323. L'influence directe de Botero sur Brerewood est démontrée également par la remarque, qu'il fait tout de suite après, sur la présence de Noirs dans la région de Santa Maria « qui ont été amenés, pense-t-on, depuis les régions de la Guinée ou de l'Éthiopie par la violence de quelque tempête » (*ibid.*).
113- *Ibid.,* pp. 96-97.
114- Thomas MORTON, *New English Canaan or New Canaan, Containing Abstract of New England*, Amsterdam, 1637, 1. I, chap. II, pp. 19-20.
115- Dans un chapitre spécialement consacré au sujet (cf. *op. cit.,* 1. I, chap. II, « Of the originall of the Natives », pp. 17-22), Morton se propose de découvrir « de quel peuple, ou nation, on peut supposer que les indigènes de la Nouvelle Angleterre tirent leur origine » (p. 18). Le critère méthodologique adopté n'est certes pas méprisable : « l'argument qui doit induire un homme d'intelligence moyenne à formuler quelque hypothèse sur leur origine – observe-t-il – doit être le sens et la signification des mots [...] : autrement, il ne fera que tourner dans un labyrinthe » (pp. 21-22). Mais les propositions concrètes du colon libertin sont tout à fait singulières. Il assure que « les indigènes de ce pays emploient beaucoup de mots, aussi bien grecs que latins, au même sens que leur donnaient les Latins et les Grecs » (p. 18). Par exemple, le mot indigène *pascopan* dérive évidemment du latin *pasco* et du grec *pan*, et signifie, comme c'est normal, « omnivore » ; et *mona*, qui dérive du grec *monon*, désigne dans le langage indigène une île, « parce qu'une île est un morceau ou un fragment de terre qui se tient tout seul » (cf. pp. 18-19). Quelles conclusions tire Morton de ces observations linguistiques ? Que « les indigènes de ce pays purent à l'origine descendre des Troyens dispersés : car, lorsque Brutus, qui fut le quatrième après Enée, quitta le Latium à la suite du conflit avec les Latins, [...], ce peuple fut dispersé : mais il n'y a pas de doute que les hommes qui vécurent avec lui, à cause du rapport avec les Grecs et avec les Latins, eurent un langage

mixte, qui participait de l'un et de l'autre » (p. 20) : le langage, précisément, que Morton estime avoir découvert chez les indigènes de la Nouvelle Angleterre. La thèse de Morton peut sembler le fruit de sa bizarrerie, compte tenu de la singularité du personnage. Mais le fait qu'il la soutienne en l'opposant clairement à l'hypothèse tartare manifeste une volonté polémique précise de présenter sous un éclairage antique et civilisé ces indigènes à qui, enfreignant les dispositions royales, il fournissait des armes à feu et de qui il recevait en échange beaucoup de fourrures, suscitant pour cela la jalousie (et la persécution) des puritains.

116- Thomas GAGE, *A new survy of the West-Indies*, Londres, 1655 (1re éd. 1648), p. 73.

117- John OGILBY, *America, being the latest, and most accurate description of the New World*, Londres, 1671, chap. II, pp. 11-43.

118- Voir à ce sujet le prochain chapitre.

119- Cf. *op. cit.,* pp. 27-29. « Il est sûr – affirme Ogilby – que les Américains ne peuvent pas être comme les Hébreux, parce qu'ils changent de coutumes selon qu'ils vivent dans des pays chauds ou froids, et qu'ils ne se ressemblent en rien » (p. 27).

120- Cf. *ibid.,* pp. 18-26. Voici les raisons de l'opposition d'Ogilby (qui polémique directement, entre autres, avec Le Comte [*v. infra*, p. 401 sqq.]) : la tradition pseudo-aristotélicienne parle d'une île, et personne ne peut donner ce nom à un continent comme l'Amérique ; et si elle avait vraiment été découverte par les Phéniciens, elle ne serait pas restée si longtemps inconnue. Les affinités de mœurs ne démontrent rien non plus. Il est vrai que les Américains, comme les Phéniciens, vivaient sous des tentes, adoraient des idoles, faisaient des sacrifices humains. Mais les Tartares, les Numides, les Hébreux, les Grecs faisaient la même chose.

121- À cette hypothèse de Grotius Ogilby objecte : comment peut-on croire que les Norvégiens, si peu nombreux, aient pu établir tant de colonies, et si différentes ? (cf. *op. cit.,* pp. 29-30).

122- Cf. *ibid.,* pp. 34-35, où Ogilby rapporte la théorie de Grotius sur l'origine chinoise des péruviens, et sa réfutation par Laet.

123- Cf. *ibid.,* pp. 12-13.

124- Cf. *ibid.,* p. 17.

125- V. *infra*, p. 339.

126- OGILBY, *op. cit.,* p. 41.

127- *Ibid.,* pp. 41-42.

128- *Ibid.,* p. 41.

129- John JOSSELYN, *New-Englands Rarities Discovered : in Birds, Beasts, Fishes, Serpents, and Plant of that Country*, Londres, 1672, p. 5.

130- Cf. John JOSSELYN, *An account of two voyages to New-England*, Londres, 1674, pp. 123-125.

131- *Ibid.,* p. 125.

132- *Ibid.,* p. 123. Un indice de la diffusion désormais générale, en Angleterre, de la thèse tartare est le fait qu'elle semble même partagée par Paul Rycaut, le traducteur anglais de l'œuvre de l'Inca Garcilaso, une œuvre qui, plus qu'aucune autre, souligne l'existence d'une *civilisation* américaine. Sans se soucier de risquer de contredire le texte qu'il présente, Rycaut estime en effet que la provenance des Américains « de la race des Tartares du Nord » est, parmi les hypothèses avancées par les historiens, « la plus probable », justement parce que ces peuples « se ressemblent par l'apparence de leurs traits, et par leur façon barbare de vivre ». Et pourtant – comme s'il voulait aussi s'attirer la sympathie des hétérodoxes, en faisant sienne une observation qu'ils utilisaient, comme nous le verrons, pour soutenir une solution polygénique – il ajoute : « mais alors nous devrions imaginer, comme font certains géographes, que la partie occidentale de l'Amérique forme un continent avec la Tartarie, ou soit tout au plus séparée d'elle par quelque petit détroit : ce que, j'en suis sûr, nous ne savons pas avec certitude » (Garcilaso DE LA VEGA, *The Royal Commentaries of Peru*, Londres, 1688, « The translator to the reader », p. VI).

133- COTTON MATHER, *Magnalia Christi Americana*, Londres, 1702, 1. III, partie III, p. 190 (cette partie de l'œuvre intitulée *The Tryumphs of the Reformed Religion in America, or the Life*

of the Renowned John Eliot, avait déjà été éditée à Boston en 1691).

134- *Ibid.,* 1. VII, Appendix, « Decennium Luctuosum », Article V, p. 67 (cette partie de l'œuvre a été éditée séparément à Boston en 1699).

135- V. *supra*, p. 120 sqq.

136- L'hypothèse tartare sera au contraire utilisée par Mattew Hale comme alternative polémique explicite à l'hypothèse polygénique (v. *infra*, p. 463), comme l'avaient fait avant lui (sur les traces de l'enseignement acostien) à peu près tous les adversaires continentaux de La Peyrère *(*v. *infra*, p. 455).

137- Déjà cité *supra,* p. 279.

138- Comme cela ressort de ce qui a été exposé *supra*, p. 193 sqq. Il est clair qu'entre la définition aristotélicienne de la barbarie et celle qui détermine ce concept en rapport avec l'absence de développement des activités productives il n'y a pas nécessairement de contradiction. Déjà Vitoria, dont on a rappelé plus haut une définition de la barbarie dans la pure mouvance aristotélicienne, avait ajouté que les *indios* doivent être considérés comme des barbares aussi dans ce sens que « leur font défaut les lettres et les arts, non seulement libéraux mais aussi mécaniques, une agriculture organisée, des fabriques, et beaucoup d'autres choses utiles ou plutôt nécessaires aux besoins humains » (*De Indis… relectio prior*, cit., sect. III, § 18, p. 267). Ce qui caractérise les auteurs anglais, c'est une accentuation prédominante, et presque exclusive, de ce second aspect.

139- BACON, *Novum Organum*…, cit. livre I, 129, p. 182.

140- Thomas HOBBES, *Tripos in Three Discourses. The First : Human Nature or the fondamental elements of Policy*, chap. XIII, in *The English Works*, éd. W. Molesworth, vol. IV, Londres, 1840, p. 72.

141- Thomas HOBBES, *Léviathan*, partie I, chap. XIII, trad. française de F. Tricaud, Sirey, Paris, 1983 (1971), p. 124.

142- Cf. John LOCKE, *Deux traités du gouvernement*, trad. fr. de B. Gilson, Vrin, 1997.

143- *Ibid.*, p. 160.

144- Cf. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 126 sqq.

145- V. *supra*, p. 279 sqq.

146- V. *supra*, p. 194 sqq.

147- Sur le lien qui existe entre reconnaissance des structures politiques indigènes et rapport commercial, on anticipe ici, en référence aux conditions spécifiques des colonies anglo-américaines, ce qui sera plus largement développé par la suite à propos du commerce hollandais : v. *infra*, p. 411 sqq.

148- Sur ce point cf. Wilcomb E. WASHBURN, *The Moral and Legal justifications for Dispossessing the Indians*, in James Morton Smith (éd.) *Sevententh-Century America Essays in Colonial History*, New York, 1972, p. 25.

149- Locke en effet reconnaît que, même si « les rois des Indiens d'Amérique [...] n'ont guère que le statut de généraux de leurs armées », il ne s'ensuit pas que ces communautés puissent être considérées comme barbares dans le sens où elles ne constituent pas des sociétés politiques : au contraire, ces communautés présentent « de fortes raisons » de l'origine consensuelle du gouvernement, car, « toutes les sociétés politiques qu'ils ont fondées ont donc eu pour point de départ l'association volontaire et l'accord mutuel d'hommes qui choisissaient librement leurs chefs et leurs formes de gouvernement » (cf. *Deux traités…*, cit., II, chap. VIII, § 108, p. 196, § 102, p. 193). Sur le sens et l'importance de ces « reconnaissances » lockiennes cf. LANDUCCI, *I filosofi e i sevaggi*, cit., p. 151 sqq.

150- Alexander WHITAKER, *Good Newes from Virginia* (1re éd. 1613), New York, 1936, p. 27 ; cité par PEARCE, *Savagism and Civilization*, cit., pp. 13-14.

151- GAGE, *A new survey of the West-Indies*, cit., « The Epistle Dedicatory », p. [3]. La reconnaissance de la légitimité des droits des indigènes permet à Gage de faire ressortir l'absurdité des titres juridiques traditionnels allégués par les Espagnols. Le « titre de la première découver-

te », observe-t-il, est une « raison aussi mince » que serait la prétention de soumettre l'Espagne parce qu'un navire indien, ou anglais, a touché ses côtes. Et quant à la prétention des Espagnols de justifier leur domination comme mesure nécessaire pour empêcher « le massacre inhumain » de « créatures innocentes » accompli par les indigènes au cours de leurs sacrifices aux idoles – souligne encore Gage, anticipant un discours qui sera repris, quelques années plus tard, par Milton –, « le même argument peut être utilisé à plus juste titre contre les Espagnols eux-mêmes, qui ont sacrifié à l'Idole de leur cruauté barbare tant de millions d'Indiens que beaucoup d'îles fort peuplées et de vastes régions du continent sont, à cause de cela, complètement désertes aujourd'hui » (*ibid.*).

152- Cf. dans le chap. V (« De la propriété ») du *Second Traité* de Locke, les fréquentes allusions au Nouveau Monde, et en particulier celle-ci : « ...il reste encore de vastes étendues de terre dont les habitants ne se sont pas joints au reste de l'humanité pour consentir à l'usage de la monnaie commune ; elles demeurent en friche ; leur superficie dépasse celle qu'utilisent, ou peuvent utiliser, les populations qui les habitent et ce sont donc toujours des terres indivises. » (cit., p. 162).

153- Déjà Grotius avait établi que « si une partie du territoire d'un peuple est constituée de terre stérile et déserte, celle-ci doit être concédée même à des étrangers qui en feraient la demande, ou qui l'occupent justement, car on ne peut tenir pour occupé ce qui n'est pas cultivé, sauf en ce qui concerne le pouvoir politique [*imperium*], qui reste aux mains du premier peuple » (*De Jure belli ac pacis*, cit., 1. II, chap. II, § 152, p. 120). Cette position (qui réduit l'occupation territoriale à une affaire *privée* des colons-cultivateurs, qui ne lèse pas formellement le pouvoir politique du « gouvernement » indigène) revient chez Charles Molloy avec une référence très nette au problème « de l'acquisition de propriétés dans les nouvelles découvertes de ces immenses étendues d'Amérique qui, étant déjà possédées, semblent nous refuser légalement ce titre auquel nous prétendons ». Mais il précise, par rapport à Grotius, que le droit d'occupation s'applique non seulement au sol qui est dans un état de « non-occupation naturelle [*Natural Vacancy*] » – c'est-à-dire qui n'est actuellement ni possédé, ni occupé par personne – mais aussi à celui qui est en état de *Civil Vacancy*, qu'on trouve « là où [le sol] n'est pas entièrement annexé [*incorporated*], comme chez les Arabes et les Maures nomades en Barbarie, et d'autres Africains et Américains qui ont un emplacement aujourd'hui et un autre demain » (cf. *De Jure maritimo et navali : or, a Treatise of Affaires Maritime, and of Commerce* [1re éd. 1676], Londres, 1682, 1. III, chap. V, pp. 278-279).

154- Thomas MORE, *Utopia sive de optimo reipublicae statu, libri duo* (1re éd. 1516), 1. II, chap. V, « De commerciis mutuis », in *Opera omnia*, Francfort sur le Main et Leipzig, 1689, p. 207.

155- Comme l'a déjà observé WASHBURN, *The Moral and legal Justifications…*, cit., pp. 22-23. Landucci également a souligné que la négation lockienne de toute forme de culture indigène « était tout à fait injuste » (*I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 152), et a souligné au dix-huitième siècle encore, de Montesquieu aux Écossais, « les résistances à reconnaître la culture de la terre de la part des sauvages américains, les multiples expressions d'embarras devant ce fait, les tentatives réitérées de minimiser le phénomène » (*op. cit.,* p. 469).

156- À titre indicatif, sur la diffusion au dix-huitième siècle de l'hypothèse tartare (ou scythe, ou mongole) – de loin la plus accréditée scientifiquement, du moins dans le cadre des solutions monogéniques du problème des origines des Américains – on peut donner ces premières indications bibliographiques. Pour l'Angleterre cf. *The Modern Part of the Universal History Compiled from Original Writers ; by the Autors of the Antient*, vol. XVI, Londres, 1765, p. 10 et 291-92 ; Samuel SMITH, *The History of the Colony of Nova-Caesaria, or New-Jersey*, Burlington, in New-Jersey, 1765, chap. 1, pp. 8-16 : James PARSONS, *Remains of Japhet : being Historical Enquiries into the Affinity and Origin of the European Languages*, Londres, 1767, chap. VIII, pp. 218-244 ; Samuel STANHOPE SMITH, *An Essay on the causes of the variety of complexion and figure in the human species, to which are added, strictures on Lord Kame's Discourse on the original diversity of mankind* [1re éd. Philadelphie, 1787], New

Brunswick, 1810, pp. 181-183 et 354-357. Pour l'Espagne cf. *Noticia de la California, y de su conquista temporal, y espiritual hasta el tiempo presente. Sacada de la Historia manuscrita, formada en México año de 1739 por el padre Miguél Vanegas*, tome I, Madrid, 1757, pp. 70-71 (d'autres indications chez Anthony TUDISCO, « Hipótesis españolas en el siglo XVIII sobre el origen de los indios », in *Khana, Revista municipal de Arte y Letras* [La Paz], I [1956], pp. 230-234). Pour la France cf. BUFFON, *Histoire Naturelle générale et particulière*, t. III, *Histoire naturelle de l'homme*, Paris, 1749, pp. 510-516 ; [G. M. BUTEL-DUMONT], *Mémoires Historiques sur la Louisiane… [avec] l'origine et la Religion des Sauvages qui l'habitent : leurs mœurs et leurs coutumes, etc. Composés sur les Mémoires de M. Dumont, par M.L.L.M.*, Paris, 1753, t. I, chap. XVII, pp. 118-131 ; KRACHENINNIKOW, *Histoire du Kamtchatka*, trad. franc. de M. * * *, in CHAPPE D'AUTEROCHE, *Voyage en Sibérie*, t. II, Paris, 1768, partie II, chap. X, pp. 294-295 ; [DELISLE DE SALES], *Discours préliminaire*, in Dom PERNETTY, *Histoire d'un voyage aux isles Malouines, fait en 1763 & 64…*, Nouvelle Édition, t. I, Paris, 1770, pp. 27-28 et 64-65. Sur la diffusion de l'hypothèse tartare parmi les savants *idéologues* de la fin du siècle cf. encore les textes de Louis-François Jauffret et de Volney traduits et publiés par Sergio Moravia en appendice à *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari, 1970, pp. 313-314 et 403-404.

157- Sur les développements de ce processus au XVIII[e] siècle cf. encore le chap. VI en entier (« I popoli cacciatori ») de l'*op. cit.* de Landucci, p. 389 sqq.

158- Cf. BREREWOOD, *Enquiries touching the diversity of Languages…*, cit., chap. XIII, pp. 94-95. L'identification des Tartares avec les dix tribus avait déjà été rejetée, dès 1612, par Fuller (cf. *Miscellaneorum theologicorum…*, cit., p. 175).

159- Cf. OGILBY, *America…*, cit., chap. II, pp. 27-28.

160-V. *supra*, p. 332.

161- Il est évident en effet que des éléments d'antiquité qu'on peut trouver dans le Nouveau Monde (comme par exemple la tradition du Déluge) resteraient des points forts pour proposer à nouveau l'hypothèse judéogénique tant que ne s'y opposerait pas l'hypothèse d'un peuplement tout aussi ancien.

162- La froideur puritaine à l'égard de l'œuvre missionnaire est soulignée par PEARCE, *Savagism and Civilization*, cit., p. 28 sqq.

163- Thomas LECHFORD, *Plain Dealing* : *or, Newes from New England*, Londres, 1642, p. 21.

164- Cf. John COTTON, *The Way of the Congregational Churches Cleared, in Two Treatises*, Londres, 1648, partie I, pp. 74-78.

165- Cf. *ibid.*, p. 74.

166- *Ibid.*, p. 78.

167- V. *supra*, p. 114 sqq.

168- Cf. SPINI, *Autobiografia della giovane America. La storiografia americana dai Padri Pellegrini all'Indipendenza*, Turin, 1968, pp. 61-62.

169- COTTON, *op. cit.,* p. 74.

170- *Ibid.*, p. 77.

171- Cf. William KELLAWAY, *The New England Company 1649-1777. Missionary Society to the American Indians*, Glasgow, 1961, p. 85 sqq.

172- Cf. HAVEN, *Archaeology of the United States*, cit., p. 5. Au cours des années précédentes pourtant, l'hypothèse judéogénique doit avoir circulé dans la Nouvelle Angleterre. Déjà un de ses premiers fondateurs note, par exemple, encore que de façon critique : « certains ont pensé qu'ils [les Indiens] pourraient faire [partie] des Hébreux dispersés, parce que quelques-uns de leurs mots sont proches de l'hébreu ; mais avec la même règle, on pourrait conclure qu'ils sont les restes de toutes les nations, car ils ont des mots qui sont proches du grec, du latin, du français et d'autres langues » (William WOOD, *New England's Prospect*, Londres, 1634, partie II, chap. XVIII, p. 91). Thorowgood lui-même, qui déjà en 1650 fait paraître l'élaboration de la thèse judéogénique que nous examinerons bientôt, rappelle que Roger Williams (le prédicateur chassé de la Nouvelle Angleterre pour ses idées trop radicales, et vio-

lemment combattu par Cotton), après avoir appris, parmi les tous premiers, la langue des indigènes et s'être employé à leur conversion, fut pris du désir « d'observer s'il trouvait chez eux quelque chose de judaïque », et dans une lettre « de plus de dix ans en arrière » (donc antérieure à 1640) il en vient à exprimer « le soupçon que les pauvres indigènes proviennent du Sud, et sont hébreux ou de quelque façon judaïsants, et non du Nord barbare, comme certains l'imaginent » : et cela parce que les indigènes eux-mêmes soutenaient que leurs ancêtres venaient du Sud, et, comme les Hébreux, considéraient que les femmes étaient impures pendant leurs menstrues et croyaient dans un dieu supérieur, créateur du ciel et de la terre (cf. de THOROWGOOD l'ouvrage cité ci-après à la note 174, partie I, chap. II, pp. 5-6).

173- La lettre de Eliot à Winslow du 18 octobre 1649 est citée par Thomas THOROWGOOD, *Jews in America, or, Pobabilities, that those Indians are Judaical…*, Londres, 1660, chap. III, p. 14.

174- Thomas THOROWGOOD, *Iewes in America, or, Probabilities, that the Americans are of that Race. With the removall of some contrary reasonings, and earnest desires for effectual endeavours to make them Christian*, Londres, 1650.

175- Comme telle, l'œuvre de Thorowgood et la polémique qu'elle entraîne est examinée par KELLAWAY, *op. cit.,* pp. 24-25.

176- V. *supra*, partie I, chap. II, p. 51 sqq.

177- La tradition judéogénique espagnole arrive à Thorowgood à travers des auteurs qui l'avaient combattue, comme Acosta et Malvenda, et que l'Anglais utilise comme s'ils l'avaient soutenue. Ses autres sources sont celles typiques de la polémique anti-espagnole : Martire, Benzoni, Las Casas, etc.

178- V. *infra*, p. 391 sqq.

179- L'unique texte « hollandais » utilisé directement par Thorowgood comme confirmation de son hypothèse est celui du portugais Manuel de Morais publié par Laet (v. *infra*, p. 391 ; cf. THOROWGOOD, *ibid.,* partie I, chap. II, p. 5).

180- Cf. *The Relation of Master Antonie Monterinos, translated out of the French Copie sent by Menaseh Ben Israel*, in *op. cit.,* pp. 129-138.

181- Cf. *An Epistolicall Discourse of Mr. John Dury, to Mr. Thorowgood, Concerning his conjecture that the Americans are descended from the Israelites. With the History of a Portugall Iew, 'Antonie Monterinos', attested by Menasseh Ben Israel, to the same effect*, in *ibid.,* p. [XXIII-XXXVIII des prélim. non num.]. Dans sa lettre, datée du 27 janvier 1649, Dury remercie Thorowgood de lui avoir envoyé une copie de son œuvre, et lui offre pour la publication, comme confirmation de son hypothèse, le manuscrit de Montezinos, qu'il venait de recevoir d'un correspondant hollandais (cf. p. [XXIV]), mais qu'il avait connu quelques années auparavant lors d'un séjour dans les Pays-Bas (cf. p. [XXXII]). Dury ajoute même avoir écrit à Menasseh Ben Israël, grand rabbin d'Amsterdam, pour connaître son opinion sur le récit de Montezinos, et d'avoir eu en réponse, dans une lettre du 25 novembre 1648, la promesse d'un traité sur le sujet (évidemment l'œuvre *Esperanza de Israel* publiée en 1650 ; v. *infra*, p. 394); et dans une lettre suivante du 23 décembre 1648, l'annonce de la prochaine réunification d'Israël, sur la base de la découverte, dans le Nouveau Monde, des restes des dix tribus (cf. p. [XXXIII]). Dury, tout en se rendant compte que l'hypothèse judéogénique « semblera à beaucoup incroyable, ridicule et extravagante » (p. [XXVIII]), se dit convaincu de sa vraisemblance rationnelle (cf. p. [XXIX]), et partage fondamentalement l'interprétation prophétique avancée par Menasseh (cf. p. [XXX]). Il ne semble pas que, ce faisant, Dury ignore le sens prohébraïque que les conceptions de Montezinos et Menasseh prennent dans le milieu hollandais. La dernière partie de sa lettre est en effet une défense ouverte des « Hébreux qui vivent avec nous dans cette partie du monde » (p. [XXIII]). Il y en a, assure Dury, de deux sortes, qui sont aussi différentes l'une de l'autre que les « papistes » des « réformés » : d'un côté les Pharisiens, « pleins d'idées superstitieuses, chimériques [et] stupides », et de l'autre les Caraïtes, « hommes rationnels qui ne reçoivent pas des doctrines, mais ce que les Écritures

enseignent, en comparant un texte avec un autre » (p. [XXXIV]). Tandis que les premiers « vivent partout au moyen de trafics et d'usure, choses funestes pour ceux qui ont commerce avec eux », les seconds « abhorrent ces moyens comme une peste pour la société humaine, et s'emploient au commerce, aux manufactures, ou à devenir agriculteurs… » (p. [XXXV]). Cette distinction sert, presque autant qu'une déclaration explicite, à éclairer les intentions de Dury ; il souhaite que les intérêts des Juifs de Hollande puissent concorder avec ceux des puritains de la Nouvelle Angleterre au nom d'une même rationalité commerciale, et il pense que cet accord pourrait trouver son ciment idéologique dans la référence commune à une hypothèse judéogénique. Il est difficile de dire si Thorowgood partageait lui aussi ce programme : il est certain que les différences profondes qui distinguent son hypothèse judéogénique de celle des Hollandais naît de la priorité d'un intérêt missionnaire absolument étranger aux Juifs d'Amsterdam.

182- Cf. *ibid.*, partie I, chap. II, pp. 3-6, où Thorowgood se borne à rapporter les témoignages déjà cités de Malvenda, de Morais et de Roger Williams.

183- Pour démontrer que « les rites, les manières de faire, les cérémonies et les opinions des Américains sont semblables en de nombreux points aux coutumes des Hébreux », Thorowgood compose une liste de vingt-six affinités « dans les usages profanes et communs » (longs vêtements, ablutions fréquentes, évaluation du temps par la lumière, etc. : cf. *op. cit.,* partie I, chap. III, pp. 6-9), à laquelle fait suite une autre liste de vingt-cinq « rites et coutumes solennels et sacrés » (circoncision, croyance dans l'immortalité de l'âme et dans la résurrection des corps, etc. : cf. *op. cit.,* partie I, chap. IV, pp. 9-13).

184- Cf. *ibid.,* partie I, chap. V, pp. 14-16, où Thorowgood assure que non seulement « les mots et les façons de parler des Américains sont en maintes choses conformes à ceux des Hébreux » (p. 14), mais aussi, et non moins significative, l'absence de mots : ainsi le fait, rapporté par Acosta, que les Américains n'aient pas un nom pour désigner Dieu, « peut être une trace de ce concept judaïque du Tétragramme imprononçable » (p. 15).

185- *ibid.,* partie I, chap. VI, p. 17.

186- *Ibid.*, p. 18. Le passage biblique auquel Thorowgood se réfère est *Ézéchiel*, V, I0, où, en plus de l'allusion à l'anthropophagie, on trouve aussi une prophétie de destruction (« ...je disperserai à tous les vents tout ce qui restera de toi »). En référence à cette dernière partie du verset, Thorowgood ajoute : « Et si les Américains sont des Hébreux, les Espagnols ont aussi, dans un autre sens, accompli cette prédiction d'Ézéchiel, puisque leur évêque Bartolomé de Las Casas lui-même écrit qu'ils prenaient avec eux dans leurs mines 10.000, parfois 20.000 Indiens, ne leur fournissaient pas de quoi s'alimenter, mais [leur donnaient] la chair des Indiens capturés à la guerre. Ainsi les Chrétiens-Espagnols installaient dans leur armée un abattoir de viande humaine : des enfants étaient tués et rôtis, des hommes étaient massacrés pour [utiliser] leurs mains et leurs pieds, les seules parties qu'ils estimaient délicates ; c'était une forme d'inhumanité extrêmement barbare et odieuse, dont la nouvelle, vite répandue à travers tout le pays, accabla les habitants d'horreur et d'effroi » (p. 19).

187- Cf. *ibid.,* partie I, chap. VIII, pp. 26-35.

188- *Ibid.*, p. 26.

189- *Ibid.*, p. 27.

190- *Ibid.*, pp. 28-29.

191- *Ibid.*, p. 27.

192- *Ibid.,* partie III, chap. II, p. 62.

193- *Ibid.,* partie I, chap. VIII, p. 35.

194- Cf. *ibid.,* partie I, chap. VII, pp. 20-26. L'identité Hébreux-Américains découle en effet, selon Thorowgood, aussi nécessairement que dans un syllogisme, de ces deux prémisses : « les peuples qui n'ont pas encore reçu l'Évangile de Jésus-Christ sont Hébreux, mais les Américains n'ont pas encore été évangélisés » (p. 20). Il est significatif à ce propos que, pour admettre la seconde prémisse, Thorowgood soit obligé de rejeter une thèse autrefois chère aux instances anti-missionnaires des protestants, celle d'une prédication dans le Nouveau

Monde de la part d'un des apôtres (v. *supra*, p. 127, n. 73), et à être d'accord avec le catholique Malvenda pour tenir les « preuves » produites par des huguenots comme Léry « plutôt pour des suggestions sataniques, des illusions et des imitations que de véritables souvenirs de l'Évangile » (p. 24).

195- *Op. cit.,* partie I, p. 2.

196- À la réfutation des objections contre l'hypothèse judéogénique sont consacrés les quatre chapitres de la Seconde Partie , pp. 36-53. Thorowgood s'attarde en particulier à résoudre trois difficultés : 1) le problème du trajet fait par les Hébreux (chap. II, pp. 41-44) ; 2) comment les Hébreux ont pu se multiplier autant (chap. III, pp. 45-48) ; 3) comment ils ont pu devenir si barbares (chap. IV, pp. 48-53). À propos de ce dernier point, le fait même de se demander comment « des Hébreux ont pu devenir si barbares, horribles et inhumains » (p. 48) – et de répondre en rappelant les malédictions dont Dieu punit des hommes « si obstinés et rebelles » (p. 51) – démontre, en admettant que ce soit nécessaire, que l'adoption de l'hypothèse judéogénique ne comporte pour Thorowgood aucune amélioration de l'image courante de l'indigène, ni aucune atténuation du jugement de barbarie typique du milieu anglais. C'est confirmé aussi par la façon dont, peu avant, Thorowgood a répondu aux partisans de la thèse tartare : plutôt qu'une réfutation de la thèse judéogénique, celle-ci en est une confirmation, du moment que, comme beaucoup l'ont démontré, « même les Tartares sont des Hébreux » (p. 39). Il est évident que la seule chose que Thorowgood veut sauvegarder de l'hypothèse judaïque, c'est le discours providentialiste qui peut en découler.

197- Cf. *ibid.,* « Part Third. Humble desires to all, for hearthy Endeavours in all, to acquaint the Native with Christianity », pp. 52-128.

198- Cf. BODIN, *Methodus*, cit., chap. IV, pp. 252-253.

199- THOROWGOOD, *op. cit.,* partie III, chap. I, p. 55.

200- Cf. *ibid.*, p. 56. Sur le sens juridique de l'histoire de Madoc v. *supra*, p. 28 sqq.

201- *Ibid.*, p. 57. C'est bien vrai – ajoute Thorowgood – « quand par la divine Providence une terre multiplie ses habitants et une autre est dépeuplée par les guerres intestines, par les maladies infectieuses ou par la cruauté des envahisseurs : autant de causes qui ont concouru à chasser les Américains, tandis que les Anglais, en peu de temps, se sont multipliés à tel point qu'ils pourraient à grand peine vivre l'un à côté de l'autre… » (*ibid.*).

202- *Ibid.*.

203- *Ibid.*, p. 58.

204- *Ibid.*, p. 59.

205- Cf. *ibid.,* « The Epistle Dedicatory : To the honourable Knights and Gentlemen that have residence in, and relation to, the Country of Norfolk… », pp. [I-XIV].

206- *Ibid.,* « Epistle Dedicatory… », p. [X].

207- Pour attester les succès missionnaires des puritains, Thorowgood publie dans le dernier chapitre de son œuvre (partie III, chap. X) trois brefs traités écrits par certains d'entre eux, et précisément : 1) un écrit de 1647 publié par Fulk CLIFTON intitulé *Day breaking if not the Sunrising of the Gospel with the Indians in New-England* (pp. 104-111) ; 2) un écrit de SHEPHEARD de 1648, *The clear sunshine of the Gospel upon the Indians* (pp. 111-118) ; 3) un écrit de WINSLOW de 1649, *The glorious progresse of the Gospel among the Indians* (pp. 118-128).

208- Cf. *op. cit.,* partie III, chap. V, pp. 77-80.

209- Cf. *ibid.,* partie III, chap. VI, pp. 81-87 (les citations se trouvent respectivement p. 82 et 85).

210- *Ibid.,* partie III, chap. VIII, p. 94.

211- *Ibid.*, p. 93.

212- Hamon L'ESTRANGE, *American no Iewes, or Improbabilities that the Americans are of that Race*, Londres, 1652 [mais 1651].

213- *Ibid.,* « To the Reader » (daté du 30 mars 1651).

214- *Deutéronome*, XXXII, 26.

215- *Mathieu*, VIII, 11.

216- Cf. L'ESTRANGE, *op. cit.,* pp. 1-13.
217- *Ibid.,* p. 9. L'Estrange propose donc à nouveau la thèse du XVI[e] siècle d'Arias Montano (*v. supra*, p. 133), auquel il se réfère d'ailleurs explicitement (cf. *op. cit.,* p. 10).
218- *Ibid.,* p. 11.
219- *Ibid.,* p. 13.
220- Cf. *ibid.,* p. 10.
221- Cf. *ibid.,* p. 13.
222- Cf. *ibid.,* pp. 13-46.
223- Cf. *ibid.,* pp. 46-60.
224- Ainsi, par exemple, L'Estrange nie que soit répandue parmi les Américains la pratique de la circoncision qui, de toute façon, n'est pas une prérogative exclusive des Hébreux (cf. *op. cit.,* pp. 46-47) ; il nie, sur la base d'auteurs protestants comme Laet, Léry, Villegagnon, la diffusion de la croyance en un dieu créateur et à l'immortalité de l'âme (p. 47-50) ; il ne nie pas d'autres pratiques idolâtres comme le feu perpétuel, ou l'usage de faire brûler de l'encens, mais il fait remarquer que ces pratiques appartiennent, plus qu'aux Hébreux, à d'autres peuples anciens comme les Grecs et les Romains (cf. pp. 54-55). Parfois, dans le cours du débat, se révèle la tendance de L'Estrange à donner des indigènes une image encore moins bienveillante que celle offerte par Thorowgood. Celui-ci par exemple avait écrit : « Ils lavent les pieds des étrangers et sont très hospitaliers avec eux, et c'était la recommandation bien connue de l'ancien Israël » (*Iewes in America*, cit., partie I, chap. III, p. 7). Et L'Estrange répond : « La majorité des Américains [...] sont des gens craintifs, jaloux et inhospitaliers à l'égard de tous les étrangers qu'ils soupçonnent de venir pour les envahir, ou les importuner, ou les chasser ; et si, dans certains endroits où ils sont soumis et civilisés, ils lavent les pieds de quelqu'un, ce n'est pas en vertu d'une qualité occulte liée à une provenance de la race hébraïque, mais d'un usage courant et d'une habitude qu'ils ont de marcher pieds nus… » (*op. cit.,* p. 21).
225- Les affinités linguistiques, observe L'Estrange, sont impossibles à établir parce que les idiomes des Américains sont innombrables (cf. *ibid.,* pp. 60-61). Le cannibalisme, qui chez les Américains est « une diablerie nationale liée de façon congénitale à une méchanceté féroce », n'est pas comparable aux cas isolés d'anthropophagie par « nécessité de manger » qu'on constate chez le peuple hébraïque (cf. p. 61). L'argument selon lequel les peuples qui n'ont pas encore reçu l'Évangile sont des Hébreux, *ergo* les Américains sont des Hébreux, est une *petitio principii* : seule une partie des Hébreux, celle élue, devra être convertie, et pas la totalité en une seule fois, *semel et simul*, mais *sparsim et disjunctive* (cf. pp. 62-63).
226- *Ibid.,* p. 63.
227- *Ibid.,* p. 63.
228- *Ibid.,* p. 64.
229- Cf. *ibid.,* pp. 64-65.
230- *Ibid.,* p. 64.
231- *Ibid.,* p. 68.
232- *Ibid.,* pp. 68-69.
233- *Ibid.,* p. 69. Beaucoup d'« hommes laïcs », ajoute encore Lestrange, « qui refusent de s'agenouiller pendant les prières, ou de se lever pour le Credo », se rendent dans la Nouvelle Angleterre seulement pour jouir librement de « ces fruits monstrueux des opinions que [...] la fornication spirituelle de cette époque a produits » (*ibid.*, p. 70).
234- *Ibid.,* p. 71.
235- *Ibid.,* p. 72.
236- *Ibid.* Le petit traité de L'Estrange se conclut par une réfutation de Montezinos et de Menasseh (cf. pp. 74-76), ce dernier à la lumière de l'expérience de voyageur de l'auteur qui déclare : « Bien que j'aie souvent voyagé dans ces régions [les Andes péruviennes] à pied, je n'ai jamais pu trouver la moindre trace ou vestige de quelque argument qui puisse inviter ma

raison et mon opinion à s'accorder avec lui » (p. 75).

237- Thomas THOROWGOOD, *Jews in America, or Probabilities, that those Indians are Judaical, made more probable by some Additionals to the former Conjectures. An accurate Discourse is premised of Mr Elliot (who first preached the Gospel to the Natives in their own Language) touching their Origination, and his Vindication of the Planters*, Londres, 1660.

238- Cf. SPINI, *Autobiografia della giovane America*, cit., pp. 102-103.

239- Cf. THOROWGOOD, *op. cit.,* « To the King's most excellent Majesty », pp. [I-VIII].

240- Cf. *ibid.,* p. [VIII]. La note est signée par un groupe d'éditeurs (parmi lesquels John Dury) et datée de juin 1660.

241- Dans une longue préface (« To the Noble Knights, Ladies, and Gentlemen of *Norfolk* an to those especially that declared their desires to promote the Gospel among the *Indians* in *America*, by their bountiful encouragement to Mr. John Eliot… », *ibid.,* pp. [I]-[24], datée du 26 mars 1660), Thorowgood rappelle qu'il a pu envoyer à Eliot le 30 août 1652 – comme fruit de la souscription consécutive à la publication de son premier ouvrage – « quarante *pounds* en bonnes marchandises » (cf. *ibid.*, pp. [2]-[3]).

242- C'est dans ce but que semble adressé le troisième écrit introductif de l'œuvre (*To the Impartial and Soul-loving Reader*, *ibid.,* pp. [25]-[33], qui est daté du 25 juin 1660). Thorowgood y reconnaît que seulement « après le début du long Parlement furent repris à nouveau, au sujet de la conversion des indigènes en Amérique, un discours sérieux et une préparation, conformes aux conditions exprimées dans toutes les Patentes royales garanties aux colons » (*ibid.* p. [26]).

243- Dans un chapitre de cet ouvrage (VII, pp. 28-31) Thorowgood éprouve le besoin de se défendre de l'accusation de pro-hébraïsme, en admettant, d'une part, les erreurs monumentales que Menasseh, en tant que Juif, commet (comme celle d'attendre encore la venue du Messie), mais en rappelant, de l'autre, que Menasseh, en plus d'être Juif, est un homme cultivé et bon, et particulièrement attaché à l'Angleterre, à qui il n'a pas dédié par hasard son œuvre parue, d'ailleurs, après celle de Thorowgood.

244- Les seuls chapitres où Thorowgood fait des efforts dans cette direction sont le III (cf. *ibid.,* pp. 13-19), consacré à la production de preuves scripturaires, et le IV (*ibid.* pp. 19-21), sur les affinités linguistiques. Des deux chapitres précédents, le I (pp. 1-9) est consacré à une savante réfutation de la doctrine de la pluralité des mondes, et le II (pp. 9-13) au concept de « probabilité », dans les limites duquel Thorowgood déclare prudemment (et conformément à la position dominante après Acosta) vouloir maintenir son hypothèse judéogénique.

245- V. *supra*, p. 331 sqq.

246- Pour la lettre de Gage (datée du 26 juillet 1654) cf. *ibid.,* chap. VIII, pp. 34-36. L'acceptation partielle de Gage est évidemment destinée à neutraliser les effets de l'hypothèse judéogénique : en limitant son application à l'Amérique espagnole – semble suggérer Gage –, cette hypothèse peut servir à souligner le caractère civilisé du Mexique et du Pérou, et en même temps, elle peut permettre d'extrapoler quelques prophéties de libération de ces populations du joug espagnol.

247- Cf. *ibid.,* chap. VI, pp. 24-28.

248- Cf. *ibid.,* chap. V, pp. 21-23. Bien que jésuite, Acosta a, selon Thorowgood, le mérite de soutenir chaleureusement la conversion des sauvages et de dénoncer la cruauté des Espagnols. Mais les affirmations en faveur de l'hypothèse judéogénique, ne pouvant être tirées d'Acosta, le sont des « acostiens » Malvenda et, tout particulièrement, Horn.

249- La seule allusion implicite, mais évidente, aux critiques de L'Estrange, Thorowgood se sent tenu de la faire pour repousser l'accusation adressée aux puritains de la Nouvelle Angleterre d'avoir fomenté les désordres dans la mère patrie, et d'agir par soif d'argent (Cf. *ibid.,* chap. XIII, pp. 56-60).

250- Cf. *Ibid.,* « The learned Conjectures of Reverend Mr. *John Eliot* touching the *Americans*, of new and notable consideration, written to Mr Thorowgood », pp. 1-22.

251- *Ibid.*, p. 1.

252- *Ibid.*, p. 3. Plus exactement encore, Eliot estime que, parmi les descendants de Sem qui après le Déluge se déplacèrent à l'Est du Tigre (cf. *ibid.* p. 5), c'est Heber qui eut le Nouveau Monde en partage après la confusion des langues, et son second fils Jockthan qui réalisa la migration (cf. *ibid.,* pp. 15-16).

253- *Ibid.*, p. 17.

254- *Ibid.*, p. 19. Une confirmation de cette hypothèse – déclare à ce point Eliot – tient au fait « que la structure grammaticale de nos Indiens se rapproche plus de l'hébreu que du latin ou du grec » (*ibid.*).

255- *Ibid.*

256- *Ibid.*, p. 20. Eliot aussi se sent obligé de repousser, en dernière instance, les accusations lancées par L'Estrange contre les puritains. Ceux qui « doutent de notre sincérité », qui soutiennent « que sous un faux prétexte de conscience nous venons ici, au fond et en vérité, pour les richesses et les affaires de ce monde » (*ibid.,* p. 20) devraient – écrit Eliot – laisser leurs richesses en Angleterre et venir goûter à notre vie de sacrifices et de privations (cf. *ibid.,* pp. 22-23). Et si quelqu'un « semble douter de l'authenticité de nos titres sur les terres que nous possédons chez les Indiens » (*ibid.,* p. 21), il oublie – ajoute encore Eliot – que « notre pratique générale a été d'acheter aux indigènes ce que nous possédons », et que souvent ce sont eux qui ont invité les Anglais à s'installer dans leurs territoires à cause des avantages qu'ils retiraient de ce voisinage (cf. *ibid.*, p. 25).

257- Daniel GOOKIN, « Historical Collections of the Indians of New England », in *Massachusetts Historical Society Collections*, sect. I, vol. I, Boston, 1792, pp. 141-226. C'est la première édition de l'œuvre (restée d'ailleurs incomplète) envoyée par Gookin à Robert Boyle, président de la *Society*, qui d'ailleurs ne la publia pas.

258- Cf. *ibid.,* 1. II, chap. I, p. 145. Cette opinion, précise Gookin, consiste à penser que les Américains proviennent des dix tribus d'Israël, condamnées par Dieu à la séparation, et par conséquent « réduites à une cécité et à une barbarie aussi épouvantables que celles où sont plongés les américains » (*ibid.*).

259- En faveur de l'hypothèse tartare jouent, selon Gookin, les ressemblances physiques et de mœurs. Mais jouent contre elle, en revanche, l'absence du cheval en Amérique et sa présence en Tartarie. Mais il se peut, observe Gookin, que ce peuple « ait été chassé à cause de quelque terrible offense », ce qui ne lui a pas permis de prendre avec lui ses chevaux (cf. *ibid.*, p. 145). Barbares les Hébreux, maudits les Tartares : les deux thèses, opposées, tendent chez Gookin à devenir équivalentes. Percevant le risque de relier l'exigence missionnaire à l'hypothèse judéogénique, Gookin cherche en fait à la protéger *en amont*, d'une manière qui rappelle beaucoup Acosta. Face à l'incertitude des hypothèses génétiques particulières, écrit-il, « on peut affirmer sur la base de fondements sûrs, qu'eux [les Américains] sont la postérité d'Adam, et par conséquent fils de la colère : pour cela ils sont non seulement un objet de pitié pour tous les chrétiens, mais encore il faut les arracher à l'esclavage de Satan, et les conduire au salut par l'intermédiaire de notre Seigneur Jésus-Christ » (*ibid.*, p. 147).

260- On peut encore considérer comme un épigone tardif de la tradition judéogénique puritaine Samuel Sewall qui, en dédiant ses *Phaenomena Quedam Apocalyptica* (Boston, 1697) à la *Company for the Propagation of the Gospel to the Indians in New England, and places adjacent, in America,* rappelle l'opinion d'Eliot, de Thorowgood et d'autres Anglais sur l'origine hébraïque des Américains comme étroitement reliée à l'œuvre missionnaire (Cf. p. A z) ; à plusieurs reprises, dans d'autres passages de l'œuvre, il revient sur le sujet avec une sympathie manifeste (cf. *op. cit.,* pp. 2, 35, 54).

261- V. *supra,* p. 334 sqq.

262- William PENN, *A Letter… to the Committee of the Free Society of Traders… (1683), in Narratives of Early Pennsylvania West New Jersey and Delaware 1630-1707,* éd. A. Cook Myers, New York, 1912, p. 236.

263- Avant même ces « raisons », Penn fournit un argument biblique, c'est-à-dire le fait que les dix tribus « devaient aller dans un pays désert et inconnu », caractéristiques qui conviennent bien au Nouveau Monde. En second lieu, Penn affirme que se trouver dans un groupe d'Indiens c'est comme se trouver dans un quartier juif de Londres, tellement ils ont « une expression semblable, tellement leurs enfants ont une ressemblance frappante ». Enfin, soutient-il, « ils ont les mêmes rites, ils comptent par lunes, ils offrent leurs premiers fruits, ils ont une espèce de fête des tabernacles… » etc. (*ibid.*, p. 237). Les arguments de Penn en faveur de la provenance des Américains des dix tribus sont presque littéralement repris, quelques années plus tard, par un autre quaker arrivé en Amérique à sa suite : cf. Gabriel THOMAS, *An Historical and Geographical account of Pennsylvania and of West-New-Jersey* (1re éd. 1968), *in Narrative of Early Pennsylvania*, cit., p. 340.

264- Cf. Richard FRAME*, A Schort Description of Pennsylvania* (1re éd. 1692), *in Narratives of Early Pennsylvania*, cit., pp. 300-305.

265- FRAME écrit en effet : « Ils n'observent ni les nouvelles lunes, ni le sabbat, [et] sans beaucoup de cérémonies ils mangent, boivent et dorment ; ils se soucient infiniment peu des richesses du monde, ils chassent le jour et la nuit ils se couchent » (*ibid.,* p. 303).

266- *Ibid.*

267- V. *supra*, p. 120 sqq.

268- THOROWGOOD, *Jews in America*, cit., « To the Impartial and Soul-loving Reader », p. [25]

x

CHAPITRE II

Origines antiques d'un monde civilisé

1- Acosta en Hollande : la solution de Grotius

En Hollande, comme en Angleterre[1], la première tentation provoquée par la diffusion de la solution acostienne fut d'utiliser l'hypothèse d'un peuplement du Nouveau Monde à partir de ses extrémités nord-orientales et nord-occidentales pour lui donner un contenu ethnogénique qui garantît aux populations des Pays-Bas un droit de première occupation sur les terres américaines : non seulement, ni surtout, dans le but de légitimer les éventuelles possessions territoriales des colons hollandais, mais essentiellement dans celui d'éviter que d'autres nations pussent faire obstacle à la pénétration commerciale hollandaise au nom d'un droit de première occupation. Tel est le sens de la solution proposée par le pasteur hollandais Abraham van der Mjil dès 1611 : pour soutenir – comme on l'a déjà vu[2] – que les premiers habitants du Nouveau Monde furent les Cimbres, ancêtres des Hollandais, il se prévaut en effet des indications d'Acosta sur le trajet en affirmant que, d'une part, « les premiers colons de l'Amérique et des Indes occidentales arrivèrent d'Asie et furent de l'espèce cimbrique », et que d'autre part, « même de l'occident [lire Orient], à travers les îles Boréales, les Cimbres purent apporter un surcroît de population[3] ». Il est évident que Mjil, en attribuant aux Cimbres le peuplement de *toute* l'Amérique, n'entend pas revendiquer pour les Hollandais la possession de tout le continent, mais bien plutôt éviter que d'autres puissent le faire, même en se limitant à certaines régions, au nom d'un prétendu droit du premier occupant. Cet objectif n'est pas contredit par l'acceptation de l'hypothèse qui fait descendre les Péruviens d'Ophir[4], acceptation évidemment favorisée par la portée anti-espagnole que cette hypothèse était en train de prendre[5]. Cependant, la prétention de Mjil de réserver aux Hollandais le droit de première occupation sur presque tout le continent entraîne un durcissement du système acostien, chargé d'un contenu ethnogénique bien déterminé, et exclusif de toute autre solution.

En Hollande même pourtant, à côté de cette interprétation exclusive du système acostien, il en existait une autre, beaucoup plus fidèle à l'esprit universaliste qui avait inspiré le jésuite espagnol. C'est celle qu'on trouve dans le bref commentaire littéraire qui accompagne les cartes géographiques de l'atlas de Mercator dans l'édition de 1638[6]. La seule certitude exprimée est l'inexactitude

de la thèse judéogénique, démontrée avec les mêmes arguments qu'Acosta[7]. Mais pour le reste, le texte en question reconduit l'agnosticisme acostien : « nous pouvons affirmer avec certitude – lit-on – que tout le peuple humain fut créé à partir d'un seul homme, [et] que les peuples des Indes y arrivèrent de l'Asie et de l'Europe, mais comment, par quel chemin, conduits par quel chef, nous restons sur ce point, à bon droit, déconcertés et perplexes ». On peut répondre à cette incertitude de trois façons – les Américains sont arrivés par terre, par mer, ou à la suite d'un naufrage – dont la première est de loin la plus probable, « soit qu'on veuille admettre que le Nouveau Monde est rattaché à l'Europe et forme avec elle un continent du côté des régions septentrionales », soit qu'on préfère penser que les premiers habitants aient pu passer « après une courte traversée du détroit d'Anian qui sépare l'Asie de l'Amérique ». Mais ceci dit, « l'incertitude demeure sur qui a pu, au cours du temps, peupler cette partie du monde[8] ».

L'exclusivisme de Mjil d'un côté, l'éclectisme du commentaire de Mercator de l'autre, définissent les termes du débat qui, dans les années 1540, enflamma les milieux hollandais – mais pas seulement – dans leur tentative de donner un contenu ethnogénique plus précis au système diffusé par Acosta. Ce fut une « grande controverse » – dira un siècle plus tard un spécialiste des questions américaines – « qu'on n'a fait qu'embrouiller, en voulant l'éclaircir[9] ». En réalité, ce fut un débat qu'il est encore intéressant de reconstituer, non seulement (et pas tellement) à cause de la personnalité marquante de son auteur, mais surtout parce que, en même temps qu'il confirme d'une façon particulièrement évidente les conditionnements idéologiques auxquels était nécessairement soumise toute tentative de résoudre le problème des origines des Américains, il permet aussi de mettre en lumière les caractéristiques singulières de l'idéologie coloniale hollandaise.

C'est Hugo Grotius qui, en 1642, lança la controverse en publiant, à Paris et à Amsterdam, une *Dissertatio* de quinze pages, *De origine gentium americanorum*[10]. Pour la réfuter, un autre Hollandais, Jean de Laet, faisait sortir à Paris l'année suivante plus de cent pages de *Notae*[11]. Grotius y répondait aussitôt par une *Dissertatio Altera*[12] plus longue, qui s'attirait également une *Responsio* polémique de son rival, publiée à Amsterdam en 1644[13]. La mort de Grotius, survenue l'année suivante, allait interrompre cette chaîne polémique : mais le débat devait durer plus de dix ans, sous des formes que nous verrons plus tard, avec une floraison d'opuscules sur le problème des origines des Américains dont Paris, Amsterdam et La Haye devaient rester les principaux centres de rayonnement.

On sait que Grotius contribua d'une façon déterminante à élaborer une doctrine juridique qui justifiât l'action des compagnies de commerce hollandaises, et que, mandaté par la Compagnie hollandaise des Indes occidentales, il commença dès 1604[14] à jeter les bases de ce principe de droit international qui devait déboucher sur le *De Jure belli ac pacis*. Mais lorsqu'il écrivit son opuscule sur l'origine des Américains, vingt ans avaient passé depuis son aventureuse évasion de la forteresse de Louvestein, et tout espoir de retourner dans sa patrie était

mort désormais. Depuis sept ans, il remplissait les fonctions d'ambassadeur du roi de Suède à Paris, et il est exact de dire, avec Charlevoix, que c'est justement « en ambassadeur[15] » qu'il affronta la question des origines des Américains. Mais il convient de préciser le sens de cette affirmation.

Après l'échec, en 1631, d'une tentative d'implantation dans le Delaware menée par la Compagnie hollandaise des Indes occidentales, Gustave Adolphe avait envoyé dans la même région la Compagnie suédoise du Sud, pour le compte de laquelle Peter Minnewit fondait en 1638 Cristinaham (l'actuelle Wilmington), appelant le territoire environnant, acquis par les Indiens *Minquas*, Nouvelle Suède. L'initiative présentait des caractères de concurrence évidents à l'égard de la Hollande, non seulement parce que la Nouvelle-Suède touchait à la Nouvelle-Hollande et que les frictions étaient inévitables, mais aussi parce que la compagnie commerciale suédoise était dirigée par des transfuges hollandais qui alliaient à la concurrence commerciale des motifs de ressentiment envers leurs compatriotes[16]. La concurrence entre les deux compagnies s'était accrue lorsque les Suédois, après avoir aussi étendu aux Allemands le privilège de la Compagnie du Sud, avaient écarté les Hollandais en rachetant la part de capital qu'ils possédaient encore. Deux ans plus tard l'ambassadeur suédois Grotius publiait le *De origine gentium americanarum*.

Laet, le contradicteur de Grotius, était pour sa part étroitement lié aux intérêts de la Compagnie hollandaise des Indes occidentales dont les implantations, en Nouvelle Hollande et au Brésil, étaient ces années-là à l'apogée de leur prospérité. Natif d'Anvers, mais transféré définitivement à Leyde en 1624, Laet travaillait chez les imprimeurs Elzévir à la publication d'une série de monographies historico-géographiques[17], mais remplissait aussi la charge de directeur de la Compagnie des Indes occidentales. Il avait également dans le Nouveau Monde des intérêts personnels, en qualité de co-patron de Reusselaerswyck (aujourd'hui quartier de New York), une implantation hollandaise prospère où s'étaient établis sa sœur et son beau-frère[18].

Si on a ces faits présents à l'esprit, il n'est pas difficile de comprendre les motifs de friction entre Grotius et Laet. Mais ce qui est intéressant, c'est d'observer comment ces motifs se reflètent dans les élaborations conceptuelles des deux auteurs autour du problème des origines des Américains.

Ce qui caractérise la solution grotienne, c'est la division stricte du continent américain en deux parties, au nord et au sud de l'isthme de Panama, et l'attribution de racines historiques différentes aux habitants de chacune d'elles, toute possibilité de brassage étant exclue[19]. Pour ce qui concerne le nord de l'Amérique, Grotius est convaincu que « presque toutes les populations qui sont au-dessus de l'isthme de Panama proviennent de la Norvège[20] », ou plutôt, comme il précise ensuite, des habitants de la péninsule scandinave, et plus généralement des Germains dont les Norvégiens constituent une partie. Ceux-ci peuplèrent l'Islande et le Groenland vers la moitié du IX^{e} siècle, époque à laquelle les traditions mexicaines font remonter l'arrivée sur le continent, par la mer, de

leurs aïeux. Il est donc probable que du Groenland les Norvégiens soient passés dans l'Estotiland (aujourd'hui Labrador), peuplant ensuite l'Amérique septentrionale par des migrations successives depuis le nord, comme le confirment les traditions mexicaines[21]. La désinence germanique typique, le « land » du nom de ces régions, qui se retrouve dans les noms géographiques du nord de l'Amérique, confirme cette hypothèse, de même que l'existence d'une ville appelée Norimberga (qui « n'est autre que *Norwega*, avec le son adouci par les Espagnols qui ont l'habitude de prononcer "B" à la place de "W" »), et la présence d'un peuple appelé Alavards, « c'est-à-dire Lombards[22] ». Cette ascendance est également confirmée par de nombreuses affinités de langue et de mœurs qui rapprochent les habitants du nord de l'Amérique des Germains de Tacite, par exemple le fait de vivre de la chasse, d'aller nus, de mesurer le temps selon les lunes, de contracter des mariages monogamiques, de croire à l'immortalité de l'âme et à la punition des méchants, de pratiquer des sacrifices humains en l'honneur des dieux[23].

Bien que le peuplement de l'Amérique septentrionale soit un épisode relativement récent, il se produisit pourtant – souligne Grotius[24] – quand les tribus norvégiennes ne connaissaient pas encore le christianisme. Mais toutes les populations du nord de l'Amérique ne sont pas païennes. Certaines ont des pratiques religieuses qui s'accorderaient mal avec les origines norvégiennes. Il faut donc trouver une autre origine pour ces populations, concentrées principalement dans le Yucatán et les régions environnantes.

Les voyageurs ont été frappés de voir que la pratique de la circoncision y était répandue. Cette circonstance en a induit beaucoup à supposer qu'il s'agissait de populations d'origine hébraïque. C'est une hypothèse – affirme Grotius – totalement absurde[25]. On doit plutôt estimer que les habitants du Yucatán descendent des Éthiopiens[26]. Il est possible en effet que, cinq cents ans avant la découverte de Christophe Colomb, un groupe de pêcheurs ait été poussé par les vents depuis les côtes d'Afrique jusqu'à la péninsule américaine[27]. On expliquerait ainsi, non seulement la pratique de la circoncision – qu'Hérodote déjà attribuait aux Éthiopiens –, mais aussi, compte tenu de la conversion au christianisme de ce peuple africain, la présence chez les habitants du Yucatán de nombreuses croyances et pratiques religieuses supérieures, comme le baptême, l'onction sur le front, la confession, la sépulture, la croyance dans les récompenses et les châtiments après la mort[28]. Ce sont, selon Grotius, des restes indubitables de christianisme, même si « d'autres éléments caractéristiques du christianisme ont disparu, à cause du temps, de l'absence de prêtres et de la négligence du peuple[29] ».

Pour l'Amérique méridionale, Grotius se borne à affirmer que ses habitants viennent de la terre australe qui s'étend au-delà du détroit de Magellan, supposée reliée, par des bandes de terres et de petites îles, aux Moluques et à Java[30] : il ajoute, dans la seconde *Dissertatio*, que les terres australes à leur tour durent recevoir leurs habitants de l'Inde, confirmant ainsi l'affirmation biblique d'une origine asiatique de tout le genre humain[31]. Mais la conformité de mœurs, de cou-

tumes et de langue entre les populations australes et américaines, dont Grotius parle d'une façon générale, ne s'applique pas aux Péruviens.

L'« intelligence des Péruviens, beaucoup plus raffinée et capable d'un grand et juste gouvernement, témoigne d'une origine différente », que Grotius attribue à un peuple *paris elegantiae*, *parisque imperii* que les Chinois[32]. En grands navigateurs qu'ils étaient, ceux-ci purent en effet pousser, par curiosité ou par hasard, jusqu'aux côtes du Pérou où les Espagnols trouvèrent encore les restes de leurs navires. Le premier souverain des Incas, Manco Capac, fut même un condottiere chinois qui, ayant appris que son peuple avait navigué dans la région américaine, s'y rendit à son tour, « rassembla en un corps politique les gens éparpillés et constitua pour lui-même et ses descendants une monarchie sur le modèle de l'empire chinois[33] ». Le culte du soleil (dont les empereurs chinois, comme les Incas, se proclamaient fils) et l'écriture *non per literas*, *sed per rerum notas*, sont d'autres confirmations évidentes de cette origine[34].

Les solutions proposées par Grotius au problème des origines des Américains ne nous semblent pas originales. Toutes celles qu'on rencontre dans le *De origine gentium americanarum* – l'origine à partir des Norvégiens, des Éthiopiens, des Chinois, des populations australes – sont déjà clairement exposées dans les *Relationi Universali* de Botero[35]. Pourtant, Grotius nie toute espèce d'emprunt aux écrivains qui se sont attaqués au sujet avant lui : bien au contraire, il déplore que « parmi tant d'hommes érudits de notre siècle, aucun n'ait cherché sérieusement d'où ces populations tirent leur origine[36] ». Cette attitude ne témoigne pas seulement de la morgue qui caractérise le personnage. En vérité, l'ambassadeur de Suède ne se trompe pas en attribuant à son système un sens totalement nouveau, même par rapport à Botero qui avait proposé avant lui un système formellement identique.

Proposer l'hypothèse d'un peuplement du Yucatán et du Pérou par les Éthiopiens et les Chinois signifie pour Grotius, comme pour Botero, fournir une explication des éléments de civilisation rencontrés dans les empires mexicain et inca qui évite d'attribuer à ces peuples une origine trop ancienne, et exclue tout particulièrement une origine biblique et hébraïque[37]. Mais si, chez Botero, la proposition est essentiellement dirigée contre la théorie judéogénique soutenue par les *conquistadores*, chez Grotius, la même proposition prend le sens globalement anti-espagnol déjà rencontré plusieurs fois dans l'affirmation d'une origine *civile* des empires américains soumis à la domination tyrannique des Espagnols. Mais le sens d'une origine norvégienne des Américains change encore davantage de Botero à Grotius. Pour Botero, comme on l'a vu, faire descendre les Américains des Norvégiens n'était qu'une manière de confirmer leur origine barbare, et donc de réaffirmer la légitimité de leur soumission politique par les Espagnols catholiques. Grotius, au contraire, en adoptant l'hypothèse d'un peuplement norvégien, et en considérant que c'est la seule explication possible du peuplement de toute l'Amérique septentrionale (et d'elle seulement), lui donne un autre sens qui découle d'une référence implicite à une catégorie juridique dif-

férente : en effet, si plutôt qu'au *jus in barbaros* on pense au *jus primae occupationis*, un peuplement du nord de l'Amérique par d'anciens Norvégiens garantit sur toute la région un droit particulier et exclusif à cette couronne scandinave, justement, dont Grotius s'est fait le porte-parole. C'est certainement là l'objectif, pas tellement caché d'ailleurs, que Grotius se propose d'atteindre en écrivant le *De origine gentium americanarum.* Il n'est pas étonnant que le grand juriste éprouve le besoin de résoudre le problème des origines des Américains pour assurer aux colons de la Nouvelle Suède un droit privilégié sur les terres qu'ils occupaient, comme sur celles occupées par leurs rivaux. C'était en effet la seule voie qui restait à Grotius pour fabriquer une apparence de légalité aux entreprises coloniales suédoises, les principes juridiques ayant été posés par lui-même dans ses œuvres précédentes. Les Suédois n'auraient évidemment pas pu alléguer un droit de première découverte sur une terre, comme la Nouvelle Suède, qui avait été occupée auparavant par les Hollandais : Grotius lui-même avait en effet reconnu dans le *Mare Liberum* que le droit de découverte ne s'exerce que sur les choses qui n'ont pas eu un précédent propriétaire[38]. Mais pour que ce même droit ne pût pas être non plus revendiqué par les Hollandais, il fallait démontrer que les terres nord-américaines, avant d'être découvertes dans les temps modernes, appartenaient aux Scandinaves en vertu du droit de première occupation, déjà défini dans le *De jure belli* « le seul mode naturel et originel d'acquisition[39] ».

Si tel était l'objectif de Grotius, sa prétention d'avoir affronté, en débattant sur le problème des origines des Américains, une *quaestio quasi nova* s'explique : comme s'il voulait – fera observer un de ses contradicteurs français, Poisson – revendiquer sur elle un « droit de première découverte » et « se l'approprier en vertu du droit des peuples, c'est-à-dire du droit du premier occupant[40] ». Cette prétention, que Poisson remarque à la façon dont Grotius occulte toutes les précédentes contributions à la solution du problème en question (et en particulier la contribution de Botero dont il s'inspire directement), se reflète tout aussi clairement dans les objectifs que la construction grotienne se propose, à savoir nier tout droit antérieur sur les terres nord-américaines pour réserver aux Scandinaves un droit de première occupation.

Mais en réalité, même l'usage de cet instrument juridique ne possède pas ces éléments de nouveauté que Grotius voudrait lui attribuer. Dans les mêmes milieux dont venait Grotius, les milieux hollandais, Abraham van der Mjil avait déjà profité – comme on vient juste de le voir – des trajets indiqués par Acosta pour soutenir une *prima occupatio* de l'Amérique par les Cimbres, ancêtres des Hollandais. Grotius ne fait que suivre son exemple, et c'est à bon droit qu'un partisan de Laet, Horn, l'accusera quelques années plus tard d'avoir copié la théorie de Mjil sans citer son auteur[41]. Mais même dans ce cas, le silence de Grotius sur ses sources se justifie d'une certaine manière : Grotius copie certainement Mjil, mais en même temps il opère un renversement du sens, puisqu'il attribue la première occupation du sol américain non pas aux Cimbro-

Hollandais mais bien à leurs rivaux suédois. Et alors que Mjil, reflétant l'extension de l'intervention commerciale hollandaise, finit par attribuer aux Cimbres le peuplement de la moitié du monde, y compris la totalité du continent américain et une partie du continent asiatique, Grotius doit se borner à revendiquer pour les Scandinaves la *prima occupatio* de la seule partie du sol américain qui peut faire l'objet des visées expansionnistes limitées des Suédois, en élargissant pourtant la revendication, juste assez pour pouvoir mettre en doute la légitimité des possessions coloniales rivales. Il en découle cependant une accentuation supplémentaire des éléments de particularisme et d'exclusivisme contenus dans le système acostien qui en arrive à perdre complètement, dans la nouvelle élaboration de Grotius, l'attitude d'ouverture et l'inspiration universaliste qui l'avaient caractérisé à l'origine.

Ce même Grotius qui, en tant qu'avocat de la compagnie commerciale hollandaise, avait lutté contre toute prétention à l'exclusivité au nom d'un droit commun au commerce universel[42], vient brandir aujourd'hui, comme ambassadeur de la Suède, un *jus primae occupationis* particulariste pour défendre les terres occupées par les colons suédois contre les ingérences de leurs voisins importuns. C'est un recul conceptuel parfaitement compréhensible. La puissance commerciale hollandaise ne demandait pas d'autre garantie juridique que l'abolition de toute résistance particulariste à sa pénétration. La faiblesse de la tentative coloniale suédoise, son caractère presque exclusivement agricole, exigeait au contraire, pour résister aux tendances phagocytaires anglo-hollandaises, une défense juridique qui ne pouvait manquer d'être fortement particulariste.

2- La réponse de Laet

C'est justement cette attitude particulariste – l'intransigeance dont fait preuve Grotius lorsqu'il soutient que le peuplement de l'Amérique septentrionale est l'œuvre exclusive des Norvégiens – qui indispose son contradicteur Laet : et cela d'autant plus qu'elle est affichée par celui qui avait donné à la Hollande la formulation juridique la plus complète de son système commercial mondial. C'est sur ce point que se développe la polémique, où plus exactement c'est de là qu'elle prend naissance. En fait, si on excepte les Norvégiens, nombreux sont les points communs entre les deux systèmes, ou les points où le désaccord du directeur de la Compagnie des Indes occidentales ne s'exprime pas comme dénonciation d'une erreur de Grotius, mais comme simple opposition d'une hypothèse à une autre. Non seulement Laet est d'accord avec Grotius pour refuser toute assimilation des Américains aux Hébreux[43], mais il partage aussi tacitement la *méthode* adoptée par Grotius pour priver de ses fondements cette théorie hispanisante : à savoir, montrer que les aspects évolués du culte et des modes de vie mexicains s'expliquent beaucoup mieux si on attribue à ces populations une origine *civilisée* étrangère au monde biblique.

Mais si Laet est d'accord avec Grotius sur le *but* à atteindre, combattre la

théorie des Hébreux, et sur la *méthode* utilisée pour le faire, il ne l'est pas, en revanche, avec les *solutions alternatives* proposées par Grotius pour l'actualisation de son programme. Laet estime en effet que les filiations par lesquelles Grotius entend remplacer celle des Hébreux sont trop fragiles, trop peu convaincantes pour constituer une véritable alternative, et qu'elles en arrivent, par leur faiblesse même, à renforcer la thèse qu'elles voudraient combattre.

Laet critique donc la prétention de Grotius de faire descendre les habitants du Yucatán des Éthiopiens, justement parce que cette hypothèse ne s'oppose pas assez efficacement à la théorie des Hébreux. D'un côté en effet, en attribuant la pratique de la circoncision à certaines populations américaines, il laisse aux partisans de cette théorie un argument puissant que Laet préfère détruire en niant l'existence même de cette pratique dans le Nouveau Monde[44]. De l'autre, il oppose à l'improbable trajet terrestre qu'auraient dû faire les Hébreux une traversée transocéanique de la part des Éthiopiens encore plus incroyable, de sorte que « celui qui croirait que cela a pu se faire facilement croirait plus facilement encore aux choses qu'on raconte à propos des Hébreux[45] ».

De la même façon, l'hypothèse grotienne d'une migration chinoise au Pérou est repoussée par Laet, non pas pour son contenu, mais pour la faiblesse de l'argumentation sur laquelle elle se fonde. Grotius, en effet, invente des restes de navires chinois qu'on n'a jamais trouvés au Pérou, il attribue aux Péruviens l'usage de hiéroglyphes alors qu'ils ne connaissent ni papier ni écriture, il tient pour preuve décisive de l'origine chinoise des Péruviens l'affinité du culte solaire alors qu'il est partagé par la plupart des peuples païens[46]. « Il n'est pas douteux – admet Laet – que les Espagnols trouvèrent chez les Péruviens une forme juste de gouvernement [*imperij justi forma*], et qu'ils ont une intelligence plus raffinée que les autres populations de cette partie de l'Amérique[47] ». Mais cela n'est pas suffisant pour admettre une navigation depuis la Chine jusqu'au Pérou, d'autant plus que dans l'hémisphère austral les vents soufflent toujours dans un sens contraire : il est plus probable – conclut Laet, en montrant qu'il n'était pas du tout opposé à l'hypothèse d'une origine chinoise des civilisations américaines – qu'une telle navigation ait pu aborder au Mexique où « les Mexicains aussi eurent une intelligence beaucoup plus raffinée et civile que les autres habitants de la Nouvelle-Espagne ; et il serait beaucoup moins téméraire de les faire descendre, eux, des Chinois, dont ils se rapprochent davantage par leur mode d'écriture et leur manière de noter les événements[48] ».

Encore plus indulgente est l'attitude de Laet envers l'hypothèse d'un peuplement à travers le détroit de Magellan. « Je ne nie pas – dit-il – que l'Amérique méridionale ait pu recevoir des habitants des terres qui se trouvent au-delà du détroit[49] ». Il n'exclut même pas que ces populations aient pu arriver de Java ou de l'Inde, mais il tient cependant pour « une hypothèse pas suffisamment fiable » le trajet supposé par Grotius à travers les terres australes, et préfère, dans l'attente de connaissances géographiques plus précises, « réserver son jugement plutôt qu'en émettre un[50] ». Ce qui lui semble absurde chez Grotius, c'est au contraire

la stricte limitation de ce peuplement à la partie méridionale de l'Amérique, alors que « rien n'empêche qu'ils aient pu au moins émigrer d'une partie à l'autre[51] » ; et il faut plutôt supposer que des populations « arrivèrent de l'Asie dans les deux Amériques[52] ».

L'attitude de Laet se durcit en revanche devant la prétention de Grotius de faire descendre *tous* les Américains du Nord (excepté ceux du Yucatán) des Norvégiens. Si les hypothèses exposées jusqu'alors étaient « incertaines », celle-ci est franchement « fausse » : il ne s'agit plus de discuter de la plus ou moins grande probabilité d'hypothèses, mais bien de combattre une erreur[53]. Mais l'erreur ne consiste pas à avoir supposé une migration des Norvégiens en Amérique du Nord : « moi-même je n'exclus pas – précise Laet – qu'une partie ait été peuplée par les Norvégiens ou par d'autres Européens[54] ». L'erreur de Grotius consiste à vouloir imposer cette ascendance comme solution *unique* et *exclusive* au problème des origines des Indiens du nord. Cette prétention conduit Grotius – selon Laet – à des absurdités de *fait* et de *méthode.* Pour ce qui concerne les erreurs de fait, Laet démontre facilement que la ville de « Norimbega » ou le peuple des « Alavards » ne constituent pas une preuve de la provenance de « Norvège » et des « Lombards », comme le voudrait Grotius, pour la simple raison qu'ils n'ont jamais existé[55] ; il fait remarquer qu'un ancêtre norvégien convient mal à des gens « au visage large, au narines aplaties et simiesques, aux très longs cheveux noirs et au teint olivâtre[56] » ; il souligne enfin la difficulté du trajet attribué par Grotius aux Norvégiens, dans des régions incultes, éternellement recouvertes de glaces, et l'absurdité de penser que, par cette voie, des hommes « aient pu remplir dans l'espace de six ou sept siècles un aussi vaste continent[57] ».

Plus complexe est la critique que Laet, partant de la réfutation de l'hypothèse sur les Norvégiens, adresse à la *méthode* de Grotius. Celui-ci avait nettement affirmé vouloir suivre l'enseignement de Salluste et de Tacite qui, à la question sur l'origine de populations de leur temps, avaient fourni une réponse en la tirant « ou d'anciens documents [*ex monumentis antiquis*] quand ils pouvaient, ou, quand ils n'en avaient pas, de la tradition [*ex fama*] ou d'hypothèses [*ex coniecturis*][58] ».

Laet ne conteste pas, sur le principe, la méthode énoncée par Grotius ; mais au contraire, en l'adoptant, il veut démontrer que l'adversaire, obsédé par la volonté d'arriver à un résultat exclusif et préétabli, en fait un usage pervers et contradictoire. C'est particulièrement évident dans la sphère des hypothèses. Suivant toujours l'enseignement de Tacite, Grotius avait affirmé que toute conjecture sur les origines d'un peuple trouve ses fondements dans des analogies particulières de « langue, vêtements et coutumes[59] ». Avant même d'examiner le mérite de ces critères, Laet fait observer que le peuplement de l'Amérique pose un problème préliminaire – celui du trajet des premiers habitants – qui, s'il pouvait être négligé par Tacite dans sa recherche des origines des Germains, n'aurait pas dû l'être par Grotius dans sa recherche de l'origine des Américains. Et en effet – précise Laet – « même si on peut démontrer quelque affinité ou ressem-

blance de mœurs ou de langue, on ne peut rien en déduire de sûr si on ne donne pas une explication plausible de la manière dont [les premiers habitants] vinrent de chez eux dans cette contrée [américaine][60] ».

Examinant ensuite les mérites des critères formulés par Grotius, Laet reconnaît que pour établir l'origine des peuples « un important indice [est fourni par] la coïncidence des noms et des choses[61] », mais il prévient aussitôt que pour que ce critère soit valable « il ne suffit pas de trouver quelques mots intacts ou partiellement modifiés selon les différents dialectes, mais il faut observer l'esprit même de la langue ou du dialecte, la règle de prononciation, le mode de construction, et surtout le nom de ces choses qui sont les plus familières et communes chez ce peuple[62] ». Vouloir démontrer que les Américains descendent des Norvégiens sur la base de l'affinité de quelques mots (et qui plus est, dénaturés), comme Grotius essaie de le faire, est une prétention absurde, car « on sait bien que dans toutes les langues on peut trouver beaucoup de mots communs, même si les peuples qui les emploient n'ont pas la même origine[63] » : alors qu'une comparaison systématique, menée avec les critères exposés plus haut, démontre au contraire une parfaite extranéité linguistique, et donc d'origine, entre les populations nord-américaines et les populations scandinaves[64].

Si le critère linguistique ne peut être valable que dans des conditions déterminées, Laet observe encore une plus grande prudence à l'égard des hypothèses basées sur l'affinité de coutumes qu'il tient pour « l'indice le plus faible de tous, à moins que les coutumes ne coïncident dans tous leurs aspects, ou au moins dans la plupart et les plus importants. Beaucoup de choses en effet, dans la mesure où elles proviennent de la plus lointaine antiquité, sont communes à tous les peuples barbares[65] ». Sur la base de cette observation, Laet examine tous les usages sur lesquels Grotius prétend fonder sa théorie génétique – du calendrier lunaire à la croyance en l'immortalité, de l'héritage par les femmes à la nudité – pour conclure que « ce ne sont pas des caractéristiques spécifiques aux anciens Germains, mais elles appartiennent aussi à d'autres peuples, et on ne peut donc pas en déduire l'indice d'une origine germanique plutôt que d'une autre[66] ».

C'est tellement vrai que de nombreux peuples de l'Amérique méridionale présentent les mêmes caractéristiques, et ce n'est pas pour autant que Grotius leur attribue une origine germano-norvégienne[67] : au contraire, dans ce cas, Grotius penche à juste titre pour une provenance de populations australes, justement parce qu'il tient compte du fait qu'« ils sont les uns et les autres incultes, sauvages et vraiment brutaux[68] ». On ne trouve pas, en revanche, une telle affinité entre les Nord-Américains et les Norvégiens. Grotius ne se contente pas de faire passer pour norvégiennes des caractéristiques qui ne sont que des traits communs à tous les peuples barbares. Il oublie, par ailleurs, que les Norvégiens sont caractérisés par des éléments de civilisation spécifiques qu'on ne retrouve pas dans les tribus américaines qui en seraient issues. Il est sûr en effet que le Groenland, dont Grotius prétend faire descendre les habitants de l'Amérique septentrionale, devint chrétien au moment même où il fut peuplé, et il est peu

conforme à la raison que tant l'organisation politique [*politeia*] que la religion aient pu s'éteindre si complètement chez des peuples de même origine[69] ».

L'hypothèse norvégienne de Grotius est donc, pour Laet, incapable de rendre compte d'une caractéristique essentielle des populations auxquelles elle est appliquée, la barbarie. Il est hors de doute en effet, selon Laet, que la barbarie est une condition commune à toutes les populations du versant atlantique du nouveau continent. Commune aux habitants de l'Amérique méridionale (à l'exception du Pérou) où, « bien que les populations soient nombreuses, différentes par la langue et les coutumes, on trouve partout la même barbarie [*feritas*], la même ignorance de toute culture humaine [*humani cultus*] et d'abord d'un ordre politique[70] ». Commune aussi aux habitants de l'Amérique septentrionale (à l'exception du Mexique) où les formes de régime politique sont toutes « notoirement aléatoires et imparfaites[71] » ; et parfois même les indigènes n'ont, comme en Nouvelle Belgique, aucun chef fixe, mais l'élisent ou le destituent à l'occasion d'une guerre[72] ». Par ailleurs, ce trait de barbarie n'est absolument pas ignoré par Grotius, non seulement, comme on l'a déjà vu, en ce qui concerne les indigènes sud-américains, mais aussi ceux du nord. Et même, à ce propos, Grotius tend à accentuer plus qu'il n'est utile les traits de barbarie. Pour expliquer pourquoi la plupart des coutumes et des éléments du langage des Norvégiens ne se retrouvent plus chez les habitants de l'Amérique septentrionale, il soutient en effet que « beaucoup d'entres eux vécurent sans autorité politique, à la manière des Cyclopes, comme cela arrive aujourd'hui encore en Floride[73] ». Mais, conteste Laet, « en admettant qu'on puisse le dire de certaines [populations], on ne peut le soutenir ni pour les habitants de Floride ni pour beaucoup d'autres, étant donné que, chez la plupart d'entre eux, il subsiste encore aujourd'hui quelque forme d'autorité politique commune[74] ».

Cependant Grotius, tout en reconnaissant la condition de barbarie des populations nord-américaines, s'obstine à leur attribuer comme ancêtre un peuple, comme les Norvégiens, qui ne pouvait pas, selon Laet – et malgré les protestations contraires de son rival – ne pas être chrétien au moment du peuplement supposé. Il fait plus : il présente son hypothèse norvégienne comme l'alternative qui exclut cette théorie scythico-tartare qui s'était imposée, en Angleterre, justement comme hypothèse génétique capable de rendre compte de la barbarie américaine[75]. Sans pourtant faire aucune référence aux auteurs qui l'avaient défendue, Grotius s'emploie à démontrer qu'il est insoutenable de faire descendre les Américains des Scythes ou des Tartares. Non seulement il n'y a pas d'affinités de mœurs entre ces populations, étant donné que les Scythes par exemple, contrairement aux Germains et aux Nord-Américains, pratiquent la polygamie[76], mais encore, celui qui soutient qu'Anian, qu'il s'agisse d'un isthme ou d'un détroit, est en tous cas un passage suffisamment court pour rendre vraisemblable une migration de Scythes depuis la Tartarie jusqu'au nord de l'Amérique, oublie que les Scythes ont toujours été tenus pour d'habiles cavaliers et des éleveurs de chevaux, alors qu'en Amérique il n'y avait pas trace d'équidés avant l'arrivée des

Espagnols. Or, si Anian est un isthme, les chevaux seraient entrés en Amérique avec les Scythes, et si, comme c'est plus probable, il s'agit d'un détroit, les Scythes qui n'étaient pas des navigateurs n'auraient pas pu le traverser, ou, s'ils y étaient parvenus, ils n'auraient pas manqué d'emmener avec eux leurs chevaux comme ont fait les Espagnols quand ils arrivèrent en Amérique[77].

Contre Grotius, Laet se fait l'avocat de l'hypothèse scythique et tartare, beaucoup plus apte, de son point de vue, à expliquer l'origine de populations barbares comme celles dont il est question. Celui qui soutient un peuplement de l'Amérique à partir de la Tartarie – répond-il à Grotius – ne soutient pas forcément qu'il s'agissait de peuples de race tartare ou scythique, et il est donc illogique de nier la possibilité de ce trajet sur la base d'une prétendue contradiction entre le caractère de ces peuples et la traversée d'Anian. D'autre part, selon Laet, cette contradiction n'existe pas. Le peuplement de la Tartarie s'est fait aussitôt après la confusion des langues, et il est possible qu'en ces temps anciens les Scythes ne connussent pas encore l'usage du cheval. Mais même s'ils le connaissaient, aux observations de Grotius on peut toujours répondre que, au cas où Anian serait un isthme, l'absence de chevaux dans le Nouveau Monde peut être due à l'absence de pâturages appropriés à leur survivance, tandis que, si Anian est un détroit, le fait de ne pas avoir transporté leurs chevaux sur leurs embarcations pourrait être attribué non seulement aux Scythes, mais, tout aussi légitimement, aux Norvégiens eux-mêmes[78].

Mais Laet ne se borne pas à cette argumentation défensive. Oubliant les précautions méthodologiques qu'il avait recommandées à Grotius, il estime que ce sont justement les affinités de mœurs qui doivent faire pencher pour cette hypothèse sur l'origine des Américains. Il suffit de lire ce que les auteurs anciens ont écrit sur les coutumes des Scythes pour s'apercevoir que leurs descriptions s'adaptent beaucoup mieux aux indigènes américains que celles de Tacite relatives aux Germains[79]. Pline et Strabon soulignent que les anciens Scythes étaient des populations nomades et anthropophages. Ces deux caractéristiques définissent aussi beaucoup de populations américaines. La première « s'applique parfaitement à la majeure partie des gens qui habitent l'une et l'autre partie de l'Amérique : eux aussi, en effet, changent souvent d'endroit[80] ». Quant à la deuxième, « même en supposant que dans la partie septentrionale on ne trouve pas d'anthropophages, mais beaucoup au contraire dans la partie méridionale, il est extrêmement probable qu'ils aient peu à peu déplacé leurs domiciles du nord au sud[81] ». En outre – ajoute Laet, en se basant toujours sur les écrivains anciens – « il est facile de réunir un grand nombre d'affinités entre les Scythes et les Américains en ce qui concerne le mode de vie, les coutumes, les vêtements et la nourriture » : les uns et les autres, en effet, « se nourrissent de racines et de fruits sauvages », et quand « ils ont des champs, [...] ils ne les cultivent pas : mais ils tirent leur subsistance des troupeaux et de la pêche, selon l'usage nomade et scythique[82] ». Et même si on peut noter dans certains aspects quelques discordances, cela tient au fait que les Scythes, extrêmement nombreux, présentaient entre eux

beaucoup de différences. Il n'est pas vrai par exemple, comme dit Grotius, que les Scythes étaient polygames, mais il est vrai que les Tartares le sont, eux qui descendent des Scythes : et c'est d'eux que provient la coutume matrimoniale des Américains, dont la caractéristique est, contrairement à ce que prétend Grotius, « la polygamie, et la plus extrême confusion dans les mariages : en un mot, une barbarie bestiale[83] ». De la même façon, des analogies évidentes peuvent être observées avec une autre population de dérivation scythique, « les sauvages Samoyèdes dont on dit qu'ils sont anthropophages » : comme certains Américains ils ont pour caractéristiques de n'avoir aucune ville, mais de vivre paisiblement en groupes, commandés par certains des plus anciens, de se nourrir d'une façon impure [...] et de n'avoir aucune connaissance du froment et du pain[84] ».

Après ce qu'on a dit sur le sens de l'hypothèse tartare dans le contexte anglais, il n'est pas difficile de se rendre compte que même Laet – bien que se limitant à l'origine des populations de la côte atlantique de l'Amérique, et préservant sa prise de position en faveur de l'origine civilisée des empires américains soumis aux Espagnols – a en vue la justification de colonies de peuplement, particulièrement nécessaire au moment où la Compagnie Hollandaise des Indes occidentales avait décidé de modifier le régime économique de la Nouvelle-Hollande en la transformant, d'implantation uniquement commerciale en colonie également agricole, en mesure de s'assurer une indépendance alimentaire jusqu'alors inexistante[85]. Mais la référence polémique à Grotius confère au choix de Laet un autre sens. Grotius aussi, en effet, avait voulu, avec sa thèse sur les Norvégiens, justifier à sa façon une politique d'implantation territoriale, mais de manière exclusive, de sorte que la légitimation ne pût être utilisée que par les Suédois, au détriment de leurs concurrents. Cela explique qu'il se réfère implicitement, non pas au *jus in barbaros* mais au *jus primae occupationis*. Si Laet opte au contraire pour une hypothèse génétique comme celle scythico-tartare, reconductible juridiquement au seul *jus in barbaros*, c'est parce que son point de vue politique reconnaît le bien-fondé de la libre concurrence dans la course à la constitution de colonies de peuplement. Non seulement, en effet, la Compagnie de Commerce dont Laet se fait le porte-parole voit d'un œil favorable la constitution de colonies de peuplement anglaises, source pour elle de nouveaux profits commerciaux, mais elle espère aussi – comme nous le verrons plus précisément par la suite – que d'autres s'occuperont de la colonisation agricole des territoires qu'elle-même administre. Cette absence d'engagement direct de la Compagnie dans la colonisation agricole – qu'elle estime pourtant désormais indispensable à ses propres intérêts coloniaux – permet de comprendre aussi pourquoi Laet, tout en reconnaissant dans la barbarie la caractéristique essentielle des indigènes américains non soumis à la domination espagnole, abandonne ensuite ce concept à une imprécision bien supérieure à celle qu'on trouve chez les auteurs anglais, en utilisant le terme « barbarie » soit dans le sens aristotélicien et acostien[86], soit dans le sens technico-productif (nomadisme et absence de culture du sol), soit enfin comme syno-

nyme de bestialité (anthropophagie et polygamie) : une oscillation de sens qui reflète encore la propension de la Compagnie de commerce hollandaise à légitimer – toujours dans les limites de la zone atlantique – toute forme de conquête territoriale, quelles qu'en soient les méthodes, pacifiques ou violentes, et quels que soient les rapports instaurés par la suite avec les populations indigènes.

3- Corrections de Laet au système acostien

Mais le « libéralisme » de Laet ne s'arrête pas là. Du point de vue formel – les motivations idéologiques déjà mises en lumière restant intactes –, son attitude tend à se présenter comme une acceptation de toutes – ou presque – les hypothèses sur les origines des Américains qui ont quelque fondement rationnel, hormis celles qui, par leur caractère exclusif, prétendent s'imposer comme solutions uniques et définitives. Pourtant, loin de nier, comme Grotius, toute contribution précédente à la solution du problème, Laet étudie avec honnêteté et sérénité – mais sans renoncer à un examen critique – les opinions d'Acosta, Lescarbot et Brerewood, c'est-à-dire, précise-t-il, de trois hommes fort savants d'Espagne, de France et d'Angleterre qui, issus de nations fameuses pour leurs navigations, et ayant eux-mêmes exploré ces régions ou pris connaissance des nombreux voyages de leurs concitoyens, purent parfaitement juger de cette question[87] ».

On a déjà vu la préférence de Laet pour l'hypothèse d'une origine scythique et tartare des Américains, et cela explique qu'il ne fasse suivre l'exposition de la théorie de Brerewood d'aucune espèce de commentaire[88] : mais il est certain que pour Laet cette hypothèse, bien que valable, ne représente qu'une des nombreuses réponses requises pour une solution globale du problème des origines des Américains. Le mérite d'avoir su l'affronter dans sa totalité est au contraire reconnu à Acosta [89], dont Laet se présente, manifestement, comme le continuateur. Mais il ne se borne pas à accepter les solutions proposées par Acosta : il fait sienne la méthode rationnelle du jésuite espagnol et la développe jusqu'à ses ultimes conséquences, jusqu'à débarrasser le système d'Acosta lui-même des contradictions qu'il contenait encore. D'où quelques modifications spécifiques au système de conjectures du jésuite espagnol.

La première concerne l'*époque* du peuplement américain. Acosta avait soutenu – et avec lui plusieurs de ses disciples, y compris Grotius – que le Nouveau Monde n'avait été habité que récemment, tout au plus depuis mille ou deux mille ans[90]. Cette limitation temporelle, selon Laet, n'est pas étayée par des motifs rationnels, et bien au contraire beaucoup de raisons valables la contredisent. L'Amérique, quand les Européens y arrivèrent pour la première fois, « fut trouvée remplie d'une population si nombreuse qu'elle n'était pas inférieure à celle de l'Europe ou de l'Asie ». Affirmer que l'Amérique fut peuplée après les autre parties du monde équivaudrait donc à dire que les Américains se sont multipliés plus rapidement : mais – souligne Laet – « la règle [de la croissance démographique] [*ratio*] de l'Amérique, de l'Europe et des autres parties du monde est

certainement la même ; la notion de progéniture, de vie et de mort, de guerre et de paix y est identique : et en Amérique, les femmes ne sont pas plus fécondes et les hommes ne vivent pas plus longtemps ». Donc, le fait qu'en Amérique on ait trouvé « des millions et des millions d'habitants » prouve que la première migration américaine est survenue « tout de suite après la dispersion en Asie consécutive à la confusion des langues », car, « tout bien considéré, une multitude aussi considérable n'aurait pu se propager qu'au cours de nombreux siècles[91] ». Et ce n'est pas tout. Contre l'hypothèse d'un peuplement récent témoigne le fait que parmi les Américains on trouve « une diversité de caractères, de langue, de coutumes et d'institutions telle, qu'on trouverait à grand-peine la même dans l'Europe entière[92] », alors que prouvent l'antiquité des populations américaines « ces édifices admirables, d'une taille imposante, que les écrivains espagnols disent exister au Mexique, mais surtout au Pérou[93] ». Enfin, les traditions américaines sur le déluge peuvent être considérées aussi comme un vague souvenir du Déluge universel et une preuve de l'antiquité de ces peuples, sans qu'il soit nécessaire, pour nier celle-ci, de recourir à la supposition hasardée du déluge particulier avancée par Acosta[94].

Pourquoi donc Acosta a-t-il voulu soutenir le peuplement récent du Nouveau Monde contre toute vraisemblance rationnelle ? Sans se poser véritablement cette question, Laet suggère indirectement une réponse alors qu'il essaie de prouver que le Nouveau Monde est très peuplé. « Afin qu'on réalise clairement combien étaient nombreux les habitants de l'Amérique avant l'arrivée des Espagnols – dit en effet Laet –, il faut maintenant introduire brièvement un calcul des millions [d'indigènes] que ces derniers tuèrent ». Le calcul est celui de Las Casas qui ne compte pas moins de trente millions d'indigènes tués par les Espagnols pendant les quarante premières années de la *conquista*[95]. Or, ajoute ailleurs Laet, en se référant de nouveau explicitement à Las Casas, « bien que la cruauté des Espagnols ait détruit des millions et des millions d'indigènes [...], de nombreuses régions du continent ont encore une forte densité de population[96] ». La dénonciation des massacres des *conquistadores*, comme l'utilisation de Las Casas, cheval de bataille des polémiques anti-espagnoles, rendent très clair le sens implicite de la réponse de Laet : en niant l'antiquité du peuplement, Acosta entend nier la forte population du Nouveau Monde, et de ce fait, essayer de priver les ennemis de l'Espagne des bases objectives de l'accusation de génocide. Laet corrige donc Acosta quand celui-ci est amené, par des préoccupations factieuses, à abandonner la voie de la rationalité pour celle de la mystification ; et il le corrige de façon à garantir, par le biais de l'hypothèse d'une première migration en des temps très anciens, la possibilité de soutenir des apports multiples au peuplement du Nouveau Monde, sans exclure celui de très anciennes civilisations.

Que ce soit bien l'attitude adoptée par Laet pour affronter la révision de la théorie d'Acosta, cela est confirmé aussi par ses corrections ultérieures quant à la *manière* dont se produisit le peuplement du continent américain. Il est parfaitement d'accord pour donner au peuplement par voie de terre un poids prépon-

dérant et irremplaçable, et il en accepte le postulat de la continuité terrestre dans la mesure où « il convient parfaitement à la providence du Créateur, qui voulut que toute la terre se remplît d'habitants, d'avoir prévu une voie facile par laquelle cela pût se réaliser[97] ».

Il est aussi d'accord avec Acosta pour estimer que d'autres contributions au peuplement aient pu être fournies par des naufrages ou des navigations advenues de toute façon *involontairement* ou par *hasard*. Mais il pense que, de cette conjecture exacte, Acosta a fait un usage pervers, entaché par le souci de gagner quelque mérite à l'Espagne. Pour démontrer comment le peuplement a pu se réaliser par hasard, Acosta utilise l'histoire du pilote espagnol de Colomb, qui aurait été en mesure de guider les caravelles espagnoles justement parce que, à la suite d'un naufrage, il avait eu connaissance des terres américaines. Laet se dit étonné qu'Acosta « ou bien ne se soit pas aperçu, ou bien ait essayé de cacher » qu'il s'agit là d'une fable inventée par les Espagnols, « jaloux de la gloire des autres ». Mais les intentions d'Acosta s'éclairent quand, à cet exemple, il en ajoute un autre, basé sur un témoignage de Pline selon qui le fils de Jules César aurait trouvé dans le golfe d'Arabie des débris de navires espagnols qui permettraient de supposer une ancienne navigation autour de l'Afrique. Cela aussi, commente Laet, est une histoire invraisemblable, « mais avec une certaine habileté, Acosta réunit ces deux prétendus naufrages pour arracher, avec le premier à Colomb, avec le second aux Portugais la gloire de si longues et nobles navigations ». Par ce double rapprochement, la revendication d'un droit d'*inventio* des Espagnols en ce qui concerne le Nouveau Monde est rendue possible, non seulement par l'hypothèse du pilote de Colomb, mais aussi par celle d'une ancienne navigation espagnole autour de l'Afrique, car la considérer possible signifie admettre que « les Espagnols purent arriver beaucoup plus facilement en Amérique ». Et ce n'est pas un hasard si Acosta, justement pour laisser la porte ouverte à cette dernière possibilité, passe au contraire sous silence les informations du même Pline sur l'antique navigation autour de l'Afrique du carthaginois Hannon qui – observe Laet – « sont beaucoup plus vraisemblables, mais ne favorisent pas les Espagnols[98] ».

Il est certain que Laet a su saisir, par cette critique, un véritable élément idéologique de la construction d'Acosta. La tentative de conserver à l'Espagne un droit de priorité sur le Nouveau Monde, même après l'abandon de l'hypothèse d'antiques navigations volontaires, devient tout à fait claire à nos yeux quand Acosta commente les exemples de navigations casuelles en disant que si le peuplement de l'Amérique ne peut pas être considéré comme le résultat de l'intelligence des hommes, on doit pourtant y voir la réalisation d'un dessein providentiel, « car ce qui nous semble arriver par hasard est, en vérité, décidé par Dieu avec une grande clairvoyance [*muy sobrepensando*][99] ». Le *hasard* des navigations précolombiennes permet donc à Acosta de récupérer, à la fois, la crédibilité rationnelle et le caractère providentiel, tandis que son habileté jésuitique dans le choix des exemples historiques lui donne la possibilité de tout faire tourner à l'avantage de l'Espagne. On peut croire que c'est justement cette prétention de

faire coïncider *hasard* et *Providence,* en revendiquant pour l'Espagne un *droit de priorité* et une *mission providentielle* à l'égard de *tout* le Nouveau Monde, qui pousse Laet à censurer Acosta. Car, par ailleurs, la navigation casuelle – ou le naufrage – considérée dans son aspect purement mondain et dépourvue de tout sous-entendu providentiel, semble à Laet une supposition rationnelle valable pour expliquer le peuplement de *certaines parties* de l'Amérique. C'est si vrai que lui-même, en discutant les thèses de Lescarbot, en vient à suggérer à l'auteur français d'adopter une hypothèse de ce type.

De Lescarbot, Laet accueille ce que ses thèses ont d'acostien, et rejette, comme paradoxaux, les éléments nouveaux[100]. Parmi ceux-ci, l'hypothèse des Cananéens, car il lui semble peu vraisemblable d'attribuer à ce peuple une navigation transocéanique volontaire[101]. « Des raisons plus probables que celle-ci » devraient plutôt être recherchées dans la possibilité que des marchands ou des pêcheurs, jetés par la tempête sur les côtes de l'Amérique, les aient progressivement peuplées (dans l'Antiquité en effet, même les femmes prenaient part aux expéditions navales), retournant peu à peu à l'état barbare à cause de l'isolement. Cette possibilité – rappelle Laet – a été confirmée récemment par un des fondateurs de la Nouvelle France, le marquis La Roche[102] qui, jeté par la tempête des côtes de l'Amérique du Nord à celles de la France, laissa sur une île américaine des colons que, longtemps après, on retrouva devenus complètement sauvages. « Voici – commente Laet – de quelle façon ces gens barbares auraient pu se propager et se multiplier. En effet, s'ils avaient été abandonnés là avec des femmes, eux-mêmes, ou leurs descendants seraient devenus absolument semblables aux peuples de la Nouvelle France et auraient oublié la connaissance de Dieu ». Ce type de peuplement peut être advenu – précise Laet – « au moins dans ces régions qui, sur l'autre rive de l'Océan [*ex adverso*], ont une correspondance avec la France[103] ». Cette limitation équivaut à reconnaître que la colonie de la Nouvelle France (ou peut-être même, par extension, le Canada) occupée par les français dans les temps modernes, en vertu d'une espèce de correspondance géographique, fut aussi, dans les temps anciens, peuplée par des gens venus de France à la suite d'un naufrage. Cela revient à suggérer à Lescarbot une théorie génétique qui légitime les possessions coloniales françaises sans qu'il soit nécessaire de ressortir l'incroyable théorie des Cananéens. Ces mêmes navigations casuelles qui étaient contestées à Acosta parce qu'elles tendaient à limiter les possibilités d'origine des Américains (dans le but de réserver un privilège juridique aux Espagnols), sont maintenant suggérées aux Français dans le but contraire d'élargir l'éventail des origines possibles et de briser les prétentions monopolistes espagnoles.

Cette opération, contradictoire seulement en apparence, trouve chez Laet un développement ultérieur lorsqu'il propose la révision d'un dernier point de la théorie acostienne.

On a vu, en parlant d'Acosta, comment cet auteur à été poussé à exclure la possibilité d'antiques navigations *volontaires* à travers l'océan, par le souci de

soustraire cette hypothèse aux ironiques sarcasmes des libertins[104]. Laet ne paraît pas sensible à cette problématique. Même un peuplement qui serait advenu *mari animo deliberato* ne doit pas, à son avis, être écarté du nombre des possibilités rationnelles : certes, l'ignorance de l'aimant rendait difficiles autrefois les navigations océaniques, mais qui peut exclure qu'elles aient tout de même eu lieu avec la seule aide des étoiles et des vents ? « La curiosité des hommes, unie à l'audace, tend à aller toujours plus loin, et il n'est presque rien qu'elle ne tente[105] ».

L'acceptation de cette piste entrouvre aux hypothèses sur le peuplement du Nouveau Monde un éventail de possibilités que le système d'Acosta avait fermé.

L'hypothèse, présentée par les Anglais, sur le but nord-américain des navigations médiévales du prince gaélique Madoc[106], est réexaminée sérieusement par Laet. « Bien que cette navigation de Madoc soit très incertaine, et pas très ancienne – conclut Laet –, il se peut cependant qu'auparavant on en ait tentées de semblables à partir de l'Islande[107] ». On en veut pour preuve – ajoute Laet – la langue des tribus américaines septentrionales, dont un examen minutieux montre qu'elle est, contrairement à ce que Grotius s'était efforcé de faire croire, beaucoup plus proche de la langue gaélique que de celle des Norvégiens[108].

On peut ne pas être surpris que Laet, après avoir suggéré à Lescarbot une hypothèse qui favorisait les Français, se fasse maintenant le défenseur d'une thèse construite *pro domo sua* par les Anglais. Il est certes plus surprenant que l'écrivain hollandais, après avoir exclu la possibilité d'une antique navigation *casuelle* depuis l'Espagne vers l'Amérique, se soucie maintenant de fournir les preuves qu'une telle navigation se soit faite *volontairement* : ces mêmes preuves qu'Acosta n'avait pas voulu soutenir, bien que, en tant qu'Espagnol, il aurait eu tout intérêt à le faire.

Les Anciens, observe en effet Laet, nous ont parlé de navigations qui, parties d'Espagne, auraient atteint les Açores, les Canaries et les îles du Cap-Vert. Qu'est-ce qui empêche qu'elles aient pu se poursuivre, depuis ces îles, respectivement vers les côtes du nord, du centre et du sud de l'Amérique ? Il y a de bonnes raisons historiques pour supposer qu'une telle migration a pu se produire : l'Espagne était dans les temps anciens ébranlée par les guerres des Carthaginois et des Romains, ce qui peut avoir « presque contraint ces populations hispaniques [*hispanici*] à chercher d'autres domiciles ». Les navires des Carthaginois et l'exemple des navigations d'Hannon peuvent avoir fait le reste[109].

Il est évident que Laet n'entend pas, par cette reconnaissance hardie, offrir un appui aux prétentions espagnoles sur le Nouveau Monde. À Grotius qui l'accuse d'avoir soutenu sans raisons que « les Espagnols [*Hispani*] poussés par les romains » peuplèrent l'Amérique, Laet répond d'abord qu'il a présenté cette hypothèse « non comme une chose sûre et démontrée, mais comme probable et à ne pas écarter », mais il précise aussi qu'il a parlé d'*Hispanienses* et non d'*Hispani*, c'est-à-dire de peuples particuliers qui habitaient autrefois certaines

parties du territoire ibérique (dans ce cas précis, les îles atlantiques) et non du peuple espagnol tout entier[110] : il répond ainsi très clairement à Grotius, qui sous-entend chez lui un sentiment pro-espagnol, que les droits éventuellement acquis par ces antiques navigations ne peuvent en aucun cas être revendiqués par l'actuelle couronne d'Espagne. Une fois cette limite infranchissable établie, il n'y a pas de raisons d'exclure la possibilité d'antiques navigations depuis l'Espagne. Si un écrivain anti-espagnol comme Lescarbot a cru devoir le faire[111] – observe Laet –, c'est parce qu'« il a confondu à tort la conversion des Américains avec leur première origine » : dénier aux Espagnols toute prétention à une mission providentielle sur la conversion du Nouveau Monde n'implique pas nécessairement qu'on ne tienne pas pour vraisemblable que « des habitants de l'Amérique soient venus de l'Espagne il y a de nombreux siècles, et *avant qu'ils n'embrassent la foi du Christ*[112] ».

Il est de toute façon évident, sur la base de ces précisions que Laet lui-même se soucie de fournir, que son « libéralisme » ne va pas jusqu'à mettre sur le même plan une théorie génétique pro-espagnole et celles qui proviennent au contraire des puissances concurrentes de l'Espagne. Il se soucie de débarrasser la première des éléments qui, sur la base du *jus primae occupationis*, peuvent légitimer une colonie espagnole en tant que telle, mais il ne fait pas de même à l'égard des secondes. Pour celles-ci, son unique préoccupation est d'empêcher que l'une d'elles puisse prendre un caractère exclusif, jusqu'à constituer un droit d'*inventio* sur la totalité du continent américain. Mais ce risque est évité, d'un côté, par le seul fait de reconnaître à *toutes* les puissances coloniales anti-espagnoles, y compris la faible Suède[113], l'honneur d'avoir contribué au premier peuplement du Nouveau Monde ; de l'autre, en ayant fait précéder toutes les antiques – mais relativement récentes – navigations européennes par le peuplement scythique, indiscutablement plus ancien, qui se situe tout de suite après la confusion des langues. Si cette dernière hypothèse répondait, comme on l'a dit, à l'exigence de légitimer la course à l'occupation territoriale sur la base d'un *jus in barbaros* général, les hypothèses de navigations européennes particulières qui venaient s'y ajouter en permettant l'usage, encore que limité, du *jus primae occupationis*, reconnaissaient aux nations particulières qui s'engageaient dans la course coloniale la possibilité d'une justification spécifique de leur action propre. Et ceci, encore une fois, conformément à l'intérêt de la Hollande, pas encore engagée dans les guerres coloniales avec l'Angleterre, de voir surgir sur les rivages américains de l'Atlantique de nouveaux partenaires commerciaux, ou en tous cas de nouvelles possibilités de servir d'intermédiaire, avec ses propres convois, aux relations entre l'Ancien et le Nouveau Monde.

On peut s'étonner, à première vue, qu'après avoir reconnu la contribution des ancêtres des Anglais, des Français et des Espagnols au peuplement originaire du Nouveau Monde, Laet n'avance pas une revendication du même ordre au profit des Hollandais. Cette omission est au contraire une confirmation supplémentaire des intérêts purement commerciaux que reflète sa construction idéologique.

Même quand, au début des années 1640, la Compagnie de commerce hollandaise décida de stimuler l'afflux de colons agricoles dans la Nouvelle Hollande en promettant à chaque famille l'attribution de terres, ce recrutement ne s'adressa pas aux paysans des Pays-Bas – contraints par conséquent de satisfaire leurs besoins migratoires dans les territoires de la Nouvelle-Suède[114] – mais à des colons d'autres nationalités, surtout des huguenots et des puritains[115]. L'absence d'un engagement direct dans la colonisation agricole suffit déjà à expliquer pourquoi Laet ne construit pas, au profit des Hollandais, une théorie génétique qui fasse référence au *jus primae occupationis*, mais la construit au contraire au profit de ces colons – français et anglais – dont on souhaite l'entrée dans les territoires administrés par la Hollande[116]. Mais il y a plus. Le droit particulariste de première occupation avait constitué, dès le début du siècle, le principal levier juridique sur lequel avaient essayé de faire pression les puissances rivales, pour s'opposer aux revendications hollandaises de la liberté du commerce. C'est justement pour repousser cette objection que Mjil avait attribué aux anciens Hollandais la *prima occupatio* de tout, ou presque tout, le continent américain. Mais cette solution conduisait nécessairement à nier la légitimité de possessions coloniales, comme les françaises ou les anglaises, dont la Compagnie de commerce hollandaise – et avec elle Laet – n'avait pas tardé à reconnaître l'utilité pour ses propres intérêts commerciaux. Si Laet peut éviter cet inconvénient, s'il peut faire abstraction de la revendication d'un *jus primae occupationis* dans sa défense des intérêts commerciaux hollandais, c'est justement parce que Grotius, déjà à l'époque de *Mare Liberum*, avait séparé le droit au libre commerce du droit de première occupation. Grotius n'avait-il pas en effet démontré que « la liberté de commerce est fondée sur un droit primitif des peuples, qui a une cause naturelle et éternelle, et donc ne peut être supprimé[117] » ? N'avait-il pas montré que « le droit de découverte ou d'occupation [*inventio aut occupatio*] ne s'exerce pas dans ce domaine, parce que le droit de faire du commerce n'est pas quelque chose de matériel, dont on puisse physiquement prendre possession[118] » ?

L'emploi de ces catégories universalistes grotiennes permet à Laet de dissocier dans une large mesure la défense juridique de l'expansion commerciale hollandaise du problème des origines des Américains. Cela explique la tolérance et l'éclectisme manifestés par Laet quand il aborde ce problème : il n'attend pas de sa solution une justification directe du principal intérêt de la Compagnie hollandaise des Indes occidentales – l'intérêt commercial –, mais, outre un effet traditionnel de polémique anti-espagnole, un abandon de ces attitudes particularistes, comme celle de Grotius, qui sont un obstacle à cet intérêt, et par voie de conséquence, un encouragement de ces activités non commerciales dont la Compagnie de commerce ne peut se passer, mais qu'elle n'estime pas devoir gérer directement.

Mais le point de vue universaliste d'où Laet se situe lui permet aussi d'affronter le problème de l'origine des Américains en tenant de plus en plus compte de la validité rationnelle des hypothèses particulières, arrivant ainsi à un sys-

tème de conjectures sur les origines des Américains qui, tout en remplissant de contenus ethnogéniques la théorie acostienne, en maintient le caractère éclectique, et même, d'une certaine façon, l'exalte, en faisant s'écrouler les postulats restrictifs du peuplement récent et de la barbarie originelle, et en admettant même parmi les modes possibles de peuplement ces navigations volontaires qu'Acosta avait formellement exclues[119].

4- La révolte des Juifs brésiliens

La complète « libéralisation » du système acostien réalisée par Laet, en opposition avec la manière étroite et dogmatique dont Grotius avait abordé le problème des origines des Américains, devait donner un résultat qui allait, dans une large mesure, ruiner les intentions initiales du jésuite espagnol. Les « ouvertures » réalisées par Laet permettent en effet à de nombreuses solutions du XVI[e] siècle que le système acostien semblait avoir définitivement démolies de reparaître avec une légitimité toute neuve, même si, souvent, c'était sous une forme et avec une signification nouvelles.

Le cas le plus spectaculaire de ces « retours » concerne la théorie judéogénique[120]. Spectaculaire, parce que la polémique directe contre cette théorie, dans la version soutenue par les *conquistadores*, avait inspiré non seulement Acosta, mais tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, avaient imité son système, en Espagne comme en France, en Angleterre comme en Hollande. Laet lui-même, on l'a vu, est d'accord avec Grotius pour rejeter toute hypothèse d'une origine hébraïque des Américains, et il accuse même son adversaire d'être, dans cette polémique, trop peu convaincant. Pourtant, c'est justement Laet qui ouvre les portes à une nouvelle version de la théorie judéogénique. Dans sa première œuvre de polémique contre Grotius, en effet, après avoir exposé en onze *observationes* ses hypothèses sur les origines des Américains, Laet en ajoute une douzième, tirée « du dixième livre de l'Histoire du Brésil de Manuel de Morais, encore inédite[121] ». Il s'agit de l'œuvre – aujourd'hui perdue – d'un Portugais du Brésil, expulsé de la Compagnie de Jésus et réfugié en Hollande, où il embrasse le calvinisme, provoquant la colère de l'Inquisition portugaise qui, en 1642 – un an avant que Laet ne publie son *Historia Brasilienses* – ordonne que son effigie soit brûlée dans un *auto de fe* célébré à Lisbonne. Laet ne dit pas s'il partage les opinions de Morais : mais le fait même de considérer cet auteur, un spécialiste des questions américaines, en mesure de corriger avantageusement l'œuvre même du géographe hollandais sur le Nouveau Monde[122], confère aux opinions rapportées une autorité particulière, en plus d'une évidente tonalité polémique à l'égard des persécuteurs de l'ex-jésuite. Mais que dit donc Morais sur les origines des Américains ? Tout en respectant l'éclectisme devenu de rigueur après Acosta, l'écrivain brésilien propose à nouveau tranquillement les deux principales hypothèses combattues par le jésuite. « Je suis porté à croire – écrit-il – que les Américains ne proviennent ni d'un seul peuple ni d'un seul lieu, mais des

Carthaginois et des Hébreux, et ceci au cours d'un temps très long, et dans des lieux divers[123] ». En ce qui concerne les Hébreux – sur les Carthaginois nous reviendrons plus loin –, Morais, en bon connaisseur des indigènes brésiliens, base son hypothèse génétique essentiellement sur l'observation de ressemblances de mœurs. Selon Morais, en effet, « les Brésiliens adoptèrent des coutumes judaïques, à l'exception de la circoncision ». La première de ces « coutumes judaïques » observée chez les Brésiliens par le transfuge portugais consiste en une espèce de règle endogame. Morais rappelle que, selon la Bible[124], les Hébreux observaient cette règle : « tous les hommes prennent femme dans leur tribu et leur parenté, et toutes les femmes prennent mari dans la même tribu, afin que l'héritage demeure dans les familles et que les tribus ne se mélangent pas entre elles ». Mais, ajoute-t-il, « c'était aussi une coutume des Brésiliens, avant qu'ils ne passassent dans le camp du Christ, d'épouser leurs propres parentes, de préférence les filles de leurs sœurs, [ou] d'autres à défaut de celles-ci ». Une seconde analogie – toujours relative aux « systèmes de parenté » – est la suivante : « les Hébreux attribuaient le nom de père non seulement à leur géniteur, mais aussi à ses frères, et aux autres ascendants sur plusieurs générations », et « de la même façon les Brésiliens appellent père leurs oncles, et [ils appellent] également mère leurs tantes ». Une troisième consiste dans le fait que « les Hébreux faisaient une grande effusion de larmes, pleurant un mois entier la mort de leurs [parents][125] ». Enfin Morais rappelle encore que « les Hébreux, quand les choses allaient bien, se paraient de longs vêtements » et il observe que « sur ce point aussi les Brésiliens imitent parfaitement leurs ancêtres[126] ».

Mais que les Brésiliens descendent des Hébreux n'est pas démontré seulement, selon Morais, par ces ressemblances de mœurs. On peut tirer une nouvelle preuve des traditions indigènes elles-mêmes : « beaucoup d'Américains eux-mêmes – assure Morais – reconnaissent, sur la base d'une très antique tradition, les Hébreux comme leurs ancêtres ». Il est en effet indéniable qu'ils se réfèrent aux Hébreux lorsqu'ils affirment que leurs ascendants « furent sauvés de la mer par intervention divine », même si par la suite, en confondant leurs souvenirs, les indigènes se trompent en rapportant ce sauvetage, non pas à la traversée de la Mer Rouge, mais au Déluge universel, et en soutenant par conséquent que « leurs aïeux grimpèrent à la cime d'arbres immenses et, là, évitèrent le danger du Déluge de Noé[127] ».

C'est donc sur ces fondements que Morais base sa conviction d'une origine hébraïque des Américains – ou au moins des Brésiliens – : et d'autre part, ajoute-t-il, « beaucoup de savants qui habitent le Brésil ont la même conviction, même si certains la refusent en s'appuyant sur des arguments fragiles[128] ». C'est une précision importante, car non seulement elle délimite le lieu d'origine de la nouvelle version de la théorie judéogénique, mais elle éclaire en même temps le sens des développements successifs de la théorie. C'est en effet un autre Portugais, ayant vécu lui aussi longuement au Brésil, lui aussi persécuté et emprisonné par l'Inquisition, lui aussi réfugié en Hollande, qui se charge de dévelop-

per les indications de Morais. Mais cette fois, c'est significatif, il s'agit d'un Juif, ou plutôt d'un Juif converti contre son gré, comme cela arrivait aux sujets de la couronne ibérique. Aron Lévi, alias Antonio de Montezinos – c'est son nom –, arrivé d'Amsterdam, réunit les représentants de la communauté judéo-portugaise et devant elle, le 18 juillet 1644, il lit un rapport destiné à avoir un large retentissement[129]. Montezinos raconte que, deux ans auparavant, devant gagner un village dans la province de Quito, il engagea une équipe de porteurs indigènes commandés par un *indio* appelé Francisco. Pendant le voyage « les *indios*, fatigués par le travail de la journée, commencèrent à maudire leur sort, en disant qu'ils méritaient cela, et même davantage, à cause de leurs péchés[130] ». Même les promesses de repos que leur fit Francisco ne réussirent pas à les calmer : ils répondirent « qu'il n'était pas juste qu'ils l'aient, du moment qu'ils avaient très mal traité un peuple saint et le meilleur du monde, et que toutes les souffrances et les traitements inhumains que leur infligeaient les Espagnols étaient bien mérités à cause de cette faute ». Plus tard, en commentant l'épisode, Francisco, réprimandé gentiment par Montezinos pour avoir dit du mal des Espagnols, déclara qu'il n'avait décrit « pas même la moitié du rude traitement que [les *indios*] avaient reçu de ce peuple cruel et inhumain, mais que sous peu ils seraient vengés par un peuple caché[131] ». Après son emprisonnement par l'Inquisition, Montezinos voulut approfondir le sens de ces paroles. Francisco le conduisit dans des lieux secrets dans la montagne pour lui faire connaître les « gens cachés » dont il lui avait parlé. Ceux-ci révélèrent à Montezinos leur origine hébraïque : « tes frères – lui dirent-ils – les fils d'Israël, Dieu les transporta sur cette terre » : mais après, les « Indî » aussi y arrivèrent, et les Hébreux durent se cacher dans les montagnes[132]. Cette révélation s'accompagnait naturellement d'une prophétie, rapportée à Montezinos par le fidèle Francisco en ces termes : « le Dieu de ces fils d'Israël est le vrai Dieu, tout ce qui a été écrit sur ses tables est la vérité ; à la fin des temps ils seront les maîtres de toutes les parties du monde, sur cette terre viendront des gens qui y apporteront beaucoup de choses, et quand toute la terre sera bien pourvue, ces fils d'Israël sortiront d'où ils sont, et ils prendront possession de toute la terre qui autrefois était à eux[133] ». Cette prophétie suffit à éclairer le sens de tout le récit de Montezinos. Mais deux éléments le précisent encore davantage. La prophétie s'achève par une invitation à ceux, parmi les compagnons de Montezinos, qui désirent « être heureux » à s'unir aux Juifs d'Amérique[134] ; ceux-ci d'ailleurs précisent clairement : « à ceux qui voudront venir vivre avec nous, nous donnerons des terres[135] ». La relation de Montezinos se conclut par une précision des rapports entre les Juifs d'Amérique, les *indios* et les Espagnols : « En ce qui concerne ce pays [le Brésil], nous [les Juifs] avons tous les *indios* à nos ordres, et quand nous voudrons mettre fin à la cruauté des Espagnols, nous pourrons arracher [les *indios*] à l'esclavage où il se trouvent, s'il plaît à Dieu ; ce qu'il permettra car sa parole ne peut faillir[136] ».

Il était naturel qu'une relation pseudo-historique comme celle de Montezinos – qui garantissait aux Juifs un droit de première occupation sur le Brésil, et qui

prévoyait en termes prophétiques un échec de la domination espagnole (et portugaise) sur le Nouveau Monde (avec le concours des *indios*, subordonné pourtant à leur nouvel assujettissement aux Juifs) – était destinée à recueillir l'approbation de la communauté juive d'Amsterdam. Il ne faut pas oublier, en effet, que la colonie juive du Brésil, arrivée du Portugal dès le milieu du XVI[e] siècle (à la suite des persécutions antisémites), après avoir soutenu, dans les années vingt du XVII[e] siècle, la pénétration coloniale hollandaise, était devenue, dans les années 1640, la plus importante force de résistance aux tentatives de reconquête portugaise. Pernambouc, dont plus de la moitié de la population était juive, non seulement allait réussir à maintenir une administration hollandaise jusqu'à 1654, mais allait pouvoir le faire parce qu'en 1642 elle s'accrut de six cents Juifs d'Amsterdam qui y organisèrent une communauté hébraïque sur le modèle de celle dont ils provenaient[137].

La mesure du succès remporté par la relation de Montezinos dans la communauté juive d'Amsterdam est donnée par l'adhésion qu'elle obtint d'un des représentants les plus éminents de cette communauté, le savant Menasseh Ben Israël : lui aussi transfuge du Portugal, plusieurs fois condamné par l'Inquisition, et lié au Brésil par son activité de commerçant qu'il exerçait en société avec son beau-frère, résidant précisément dans la colonie judéo-hollandaise. Menasseh Ben Israël – qui en 1648 fut sur le point de partir pour Pernambouc[138] – non seulement publia la relation de Montezinos, mais en développa les thèses, avec le poids et l'autorité de son érudition, dans une œuvre parue à Amsterdam en 1650 sous le titre significatif de *Esperança de Israel*[139].

Ce qui, chez Montezinos, se présentait comme une espèce de révélation prend, chez Menasseh, l'aspect d'une véritable discussion rationnelle du problème des origines des Américains. La solution de ce problème – déclare le savant juif, en adoptant les critères méthodologiques exposés par Grotius – « dépend en partie de quelque histoire ancienne, en partie d'hypothèses fondées sur la manière d'être, la langue et les coutumes[140] ». En ce qui concerne les « histoires anciennes », Menasseh propose à nouveau deux pièces traditionnelles à l'appui de la théorie judéogénique, tirées en particulier de l'œuvre de Génébrard[141] : le passage du quatrième livre d'Esdras, d'un côté[142], et l'inscription hébraïque trouvée dans les îles Açores, de l'autre[143]. Aucune référence, en revanche, à ces malédictions bibliques dirigées contre les Hébreux qui avaient caractérisé la thèse judéogénique dans sa version espagnole. En ce qui concerne les ressemblances de coutumes entre *indios* et Hébreux, Menasseh reprend aussi la tradition judéogénique précédente, mais avec des différences essentielles. D'un côté, il souligne – en remontant évidemment à García – que les *indios*, comme les Hébreux, avaient l'habitude d'arracher leurs vêtement en signe de douleur, de maintenir en permanence une flamme sur les autels, d'interdire aux femmes l'accès du temple, de châtier le « péché néfaste[144] », de tenir un jubilé tous les cinquante ans, de célébrer le sabbat, d'épouser leur belle-sœur à la mort de leur femme, en ajoutant que « les *indios* avaient aussi connaissance de la création du monde et du Déluge

universel[145] ». Mais cette liste de ressemblances n'est pas là pour démontrer, selon Menasseh, une identité génétique entre Hébreux et *indios* : le fait de « constater que les lois des israélites et celles des *indios* se ressemblent beaucoup » ne sert qu'à affirmer « que les *indios* les adoptèrent à l'époque où ils habitèrent avec eux [les Hébreux][146] ». Les Hébreux, selon Menasseh, ne sont pas les ancêtres des *indios*, mais ils sont ceux qui transmirent aux *indios* ces coutumes évoluées et ces éléments de civilisation qu'on trouve chez eux, mais qu'ils auraient été incapables de développer tout seuls ; « quant aux grands édifices que les espagnols trouvèrent dans certains endroits – ajoute encore Menasseh sur ce point –, on peut supposer qu'ils ont été construits par des israélites avant qu'ils ne se cachent dans les montagnes[147] ». L'opposition est alors très claire entre l'opinion du Juif hollandais et la théorie judéogénique espagnole. Menasseh, par ailleurs, la souligne nettement : « les espagnols qui habitent dans les Indes – déclare-t-il – estiment généralement que les *indios* descendent des dix tribus, mais évidemment ils se trompent[148] » : et en effet – affirme Menasseh, en utilisant implicitement une objection faite par Acosta à la thèse judéogénique[149], à laquelle García avait répondu[150] par des arguments qui, pour le savant juif, n'ont évidemment aucun poids – que [les *indios*] soient israélites et qu'ils aient perdu leurs rites et leurs cérémonies est manifestement faux : puisque les juifs [...] furent le peuple du monde le plus vif, avec des traits agréables et une intelligence brillante, comment ces [Hébreux] peuvent-ils être les *indios* qui n'ont rien de tout cela, avec leur corps laid et leur intelligence grossière ? Et comment pourraient-ils avoir perdu complètement leur langue et les caractères hébraïques, et surtout la religion qu'on conserve avec plus de soin quand on est hors de sa patrie ?[151] ». S'il était utile pour Menasseh de souligner l'existence de coutumes hébraïques chez les *indios* afin de prouver la présence d'Hébreux dans le Nouveau Monde, il est tout aussi important maintenant de souligner la différence radicale qui sépare les deux populations. « Il est vrai – écrit-il encore – qu'alors que les *Indios* sont jaunâtres et sans barbe, on a vu dans le Nouveau Monde des peuples blancs, avec barbe, qui n'eurent jamais de rapports avec les Espagnols ; on en déduit qu'il sont d'une autre race, et probablement israélites : car on voit aussi qu'ils ne purent jamais être conquis, et qu'on ne les découvrira pas complètement avant la fin des temps, en vertu d'un décret divin[152] ».

Mais si ce qu'expose Menasseh est exact, une solution au problème des origines des Américains doit permettre d'expliquer la présence dans le Nouveau Monde, d'une part, de populations blanches, riches et civilisées, bien qu'encore presque complètement cachées[153], et de l'autre, de populations barbares et incultes – la grande majorité des Américains – qui ont pourtant certains éléments de civilisation manifestement empruntés aux premiers. Mais celle que propose Montezinos est précisément une solution qui pouvait satisfaire ces exigences, Menasseh la reconstruit et la précise en ces termes : « de la même façon qu'autrefois les Bretons furent contraints à se retirer sur les montagnes du pays de Galles par les Saxons qui leur firent la guerre, ainsi, après que les israélites

eurent les premiers peuplé l'Amérique en passant par la Tartarie à travers le détroit d'Anian [...], ceux de l'Inde orientale, ou plus probablement [...] les Tartares eux-mêmes, par le même chemin déjà découvert par les Hébreux, les suivirent et leur firent la guerre, les obligeant à se réfugier derrière les chaînes de montagne, où, par décret divin, ils se cachèrent à nouveau après avoir été découverts, et on perdit leur souvenir[154] ». Alors que la présence d'Hébreux dans le Nouveau Monde explique la présence des éléments de civilisation qu'on y trouve, la provenance des *indios* des Tartares – que Montezinos n'avait pas encore précisée – sert à rendre compte de leur barbarie. Et en effet – ajoute encore Menasseh –, « chez les Américains on ne trouve pas les arts des Indiens, des Chinois et des habitants du Cathay, mais au contraire une ignorance crasse de tous les arts et des lettres : ils sont idolâtres, et de mœurs tellement barbares qu'ils ressemblent en tout point aux anciens Tartares infiniment rudes et barbares[155] ».

Il est à peine utile d'insister sur le fait – déjà tant de fois constaté – que l'exigence de trouver une explication qui convienne à la fois à la civilisation et à la barbarie du Nouveau Monde n'est que l'enveloppe idéologique de l'élaboration de Menasseh, et pas sa motivation historique réelle. Celle-ci, même enrobée par des argumentations rationnellement plus raffinées, ne diffère pas fondamentalement de celle qui avait inspiré Montezinos. Menasseh aussi tire de la prétendue découverte des Hébreux américains l'annonce de la prochaine réunification du peuple d'Israël. Puisqu'« il est nécessaire que s'accomplissent les prophéties de leur retour dans leur patrie », Menasseh prévoit que les Hébreux « de tous les endroits où ils sont se rassembleront en deux provinces, Assyrie et Égypte [...], et de celles-ci voleront à Jérusalem, comme des moineaux vers leur nid » : alors, « ils n'auront pas, comme auparavant, un royaume de Juda séparé, mais les douze tribus s'uniront sous un prince, qui est le Messie fils de David, et jamais plus ils ne seront expulsés de leur terre[156] ». Mais cette perspective d'une monarchie judaïque, que Menasseh projette dans un contexte non seulement américain mais mondial, doit partir, de l'avis même du savant juif, de cette affirmation hébraïque dans le Nouveau Monde – contre la domination hispano-portugaise – que Montezinos avait prophétisée. « Et qui sait – écrit en effet Menasseh – si le pronostic [...] que rapporte notre Montezinos ne s'accomplira pas bientôt, d'autant plus qu'il s'accorde avec celui de Iaques Vere [*sic*], astrologue de Prague, adressé à Son Altesse la Princesse Palatine, sur la comète de l'année 1618 : où il dit [...] que les villes et les provinces qui sentiront d'abord ses effets sont les Indes de Castille, qui seront fortement secouées, et ce sera sous une forme que seul le temps montrera, et le roi d'Espagne la sentira plus qu'il ne l'imagine aujourd'hui : non parce que les Gentils de la terre [américaine] se rebelleront de leur propre volonté, mais parce qu'ils seront courbés sous le joug et en viendront à se rebeller contre ce traitement, jusqu'à combattre contre leurs amis, les Espagnols[157] ».

Née, sous une forme apparemment inoffensive, de la publication de l'opinion de Morais, la thèse judéogénique prend en Hollande le sens d'un soutien idéo-

logique aux aspirations politiques des Juifs d'Amsterdam, aspirations qui voient dans l'installation d'une colonie juive dans le Nouveau Monde une première réalisation concrète. Mais tandis que le soutien de Laet à l'opinion de Morais se justifie comme aval à une initiative – le départ de six cents Juifs d'Amsterdam pour Pernambouc – que la Compagnie de commerce hollandaise avait tout intérêt à soutenir (d'autant plus que les Juifs constituaient alors une partie importante de leurs bailleurs de fonds[158]), un tel soutien du côté hollandais ne peut plus se manifester face aux demandes d'autonomie politique qui émanent des positions de Montezinos et de Menasseh. La collaboration se transforme, au moins potentiellement, en concurrence. Aux yeux de la Compagnie de commerce hollandaise, les théories génétiques des Juifs d'Amsterdam semblent d'une certaine façon parcourir à nouveau la route tracée par Grotius dans le *De origine gentium americanarum* : une tentative aussi, de la part des Juifs, de réserver à leurs seuls ascendants un droit de première occupation sur le sol américain, et d'utiliser un tel droit non seulement pour légitimer la propriété terrienne acquise par les Juifs dans le cadre de l'administration hollandaise – selon l'esprit qui avait inspiré l'« ouverture » de Laet au regard de la thèse judéogénique –, mais pour jeter les fondations d'un organisme politique intégralement hébraïque, antagoniste potentiel de la Compagnie des Indes occidentales.

On peut maintenant expliquer pourquoi les seuls Juifs d'Amsterdam se préoccupent de développer les indications judéogéniques présentées imprudemment par Laet, et pourquoi – comme nous aurons l'occasion de le voir bientôt en examinant le déroulement du débat – il y a au contraire, de la part des partisans de la Compagnie de commerce hollandaise, une recherche de solutions au problème des origines des Américains qui, d'abord implicitement, puis explicitement après la publication des écrits de Montezinos et de Menasseh, tentent de s'affirmer comme des alternatives à la thèse judéogénique.

On explique aussi facilement comment cette aversion à l'égard de la thèse judéogénique, en s'associant à des motifs de politique anti-hébraïque qui vont au-delà de la simple concurrence coloniale, finisse par aboutir à la violente réfutation que le luthérien Theophilus Spitzel, le futur détracteur de Spinoza, lance directement contre les « taches juives » constituées par les théories de Menasseh[159].

Contre Menasseh, Spitzel déploie des arguments « scientifiques » pour montrer que la solution des origines des Américains proposée par le docte juif est, parmi toutes les propositions, la « plus éloignée de la vérité, la plus contraire à la droite raison[160] ». Non seulement parce que les témoignages historiques sur lesquels Menasseh s'appuie ne sont pas recevables[161], mais aussi, et surtout, parce que l'argument *a simili* – celui basé sur la ressemblance de mœurs – auquel il a largement recours est sans valeur. « Cet argument est le plus inconsistant de tous – affirme Spitzel – à moins qu'on ne puisse exhiber une conformité totale de coutumes et de rites[162] ». Spitzel ne nie pas qu'il existe des affinités culturelles importantes entre Hébreux et Américains ; mais il nie qu'elles puissent, après un

examen attentif[163], être reconduites à une matrice hébraïque. Pour une part, il s'agit plutôt de coutumes « communes à tous les peuples barbares, c'est-à-dire provenant de la plus lointaine antiquité[164] », et dans ce sens on explique, par exemple, la coutume d'arracher ses vêtements[165], ou le divorce[166], ou même la croyance dans le Déluge universel[167]. Pour une autre part – quand on relève « la plus grande conformité dans les rites sacrés et profanes » –, ces affinités doivent au contraire être attribuées à la « néfaste activité d'imitation exécrable des rites divins pratiquée par ce singe ridicule qu'est l'esprit malin[168] » : c'est ainsi que s'explique la présence en Amérique non seulement de la flamme sur les autels[169] ou du jubilé qui a lieu tous les cinquante ans[170], mais aussi des temples majestueux que le diable lui-même a fait élever pour inciter les *indios* à son culte maudit[171].

Pour combattre la théorie judéogénique Spitzel fait donc appel aux mêmes arguments qui avaient servi à la combattre, dans sa version espagnole, en Espagne même[172]. Il est pourtant bien conscient des différences qui existent entre la thèse des Juifs hollandais et celle soutenue par les *conquistadores*. On pourrait soutenir – affirme Spitzel en faisant implicitement référence à un argument qui revient plusieurs fois chez les écrivains espagnols – que « les habitants du Nouveau Monde sont par nature timides, adonnés aux superstitions et trompeurs, parce qu'ils tirent leur origine des israélites ». Ce ne serait pas non plus un argument sérieux, car « le fait que les Américains soient timides ne prouve pas qu'ils descendent plus des israélites que d'autres peuples qui ont la même nature ». Mais ce n'est sûrement pas la raison pour laquelle Menasseh « a spontanément omis » cet argument : la vraie raison du silence du docte juif, selon Spitzel, c'est au contraire éviter des arguments qui « mettent en évidence les vices de son peuple[173] ».

En réalité, Menasseh avait au moins une autre raison d'ignorer cet argument : c'est parce qu'il ne voulait nullement prouver l'origine israélite des Américains, dérivés, selon lui, des Tartares dont ils tirent leurs caractéristiques négatives. Cet aspect fondamental de la différence entre les versions espagnole et hollandaise de la théorie judéogénique est ignoré ostensiblement par Spitzel, et son silence n'est pas moins significatif que celui de Menasseh : une hypothèse de parenté entre les Américains et les Hébreux était non seulement plus facilement réfutable, mais encore peu flatteuse pour les Juifs eux-mêmes. C'est justement pour cela que ces derniers évitaient de l'adopter, pour cela que l'antisémite Spitzel essaie de la leur attribuer. S'il est donc vrai, comme le confirme l'observation de Spitzel, que l'hypothèse judéogénique perd, dans la bouche des Juifs d'Amsterdam, toute la charge dépréciative qu'elle avait eu dans sa diffusion hispano-américaine, il est vrai aussi que ce changement de signe s'effectue en conservant inaltérée l'image négative des *indios*. Ceux-ci cessent d'être assimilés aux Hébreux, mais les Hébreux, soustraits aux persécutions hispano-portugaises, revendiquent maintenant sur leurs terres – non plus, c'est vrai, sur leurs personnes – un droit de possession qui viendrait d'une première occupation hébraïque du sol américain.

Cette dernière prétention n'échappe pas non plus à l'œil critique de Spitzel,

et ne lui échappe pas plus que le fait que c'est précisément là qu'est le véritable scandale. Et parce qu'elle se fonde essentiellement sur la relation de Montezinos, c'est dans cette direction que Spitzel décoche ses flèches les plus venimeuses. Montezinos jure ses grands dieux que son témoignage est vrai, mais, rappelle Spitzel, « ce qu'on pense communément des serment des Juifs modernes, l'opinion courante le dit partout, et l'expérience quotidienne le confirme abondamment[174] ». Contre ce témoignage sans fondement dépose d'autre part le plus élémentaire critère de vraisemblance, puisqu'« il semble tout à fait contraire à toute espèce de vérité que ces terres israélo-américaines aient été jusqu'alors soustraites à l'avidité des Espagnols et à la curiosité des Hollandais[175] ». Mais pourquoi Montezinos invente-t-il une histoire si incroyable ? Les motivations, maintenant claires à nos yeux, le sont tout autant aux yeux du polémiste du XVII[e] siècle. En vérité, affirme Spitzel, Montezinos « cache si maladroitement l'objectif principal de sa relation que tout le monde le découvre immédiatement » : sans aucun doute possible, les pseudo-prophéties que le Juif portugais truque grossièrement dévoilent en effet son impudente volonté de jeter « la semence de la prétendue αὐτοκρατορία judaïque[176] ». Mais, en désignant la demande d'autonomie politique comme l'« objectif principal » de la thèse soutenue par les Juifs d'Amsterdam, Spitzel révèle aussi – au-delà de toutes ses argumentations rationnelles – les raisons de fond de sa propre opposition à cette théorie, éclairant du même coup le sens de l'attitude analogue d'autres défenseurs de la Compagnie des Indes occidentales.

5- Échos français : entre antiquité biblique et classique

Le cas des Juifs illustre de façon significative les contradictions au milieu desquelles devait se débattre la solution du problème des origines des Américains proposée par Laet. Sa manière « libérale » d'aborder ce problème, en s'opposant à celle, exclusive, de Grotius, reflétait indubitablement le caractère multinational des entreprises coloniales gérées par la Compagnie Hollandaise des Indes occidentales. Mais, en même temps, ses « ouvertures » théoriques étaient destinées à servir de support à ces tendances centrifuges qui couvaient parmi les représentants des nationalités particulières, désireux de suivre l'exemple des Suédois et d'acquérir une autonomie politique vis-à-vis de cette Compagnie de commerce hollandaise à l'ombre de laquelle ils s'étaient affirmés sur le plan colonial.

Les Juifs d'Amsterdam ne furent pas les seuls à suivre l'exemple de Grotius, et à revendiquer pour eux un droit sur le Nouveau Monde en se servant d'une proposition précise de solution au problème des origines des Américains. En 1644 – l'année même de la relation de Montezinos –, un écrivain d'Angers, Jean-Baptiste Poisson, intervenait directement dans la discussion ouverte entre Grotius et Laet avec un petit ouvrage[177] dédié à Mazarin où – tout en accentuant la polémique à l'égard de Grotius[178], peut-être en hommage à l'hostilité que le cardinal manifestait à cette époque à l'ambassadeur de Suède – il prenait ses distances par

rapport aux deux adversaires, en exprimant sa propre opinion sur l'origine des Américains qui, à vrai dire, n'était que la reprise polémique d'une thèse du XVI[e] – celle d'Ophir – qui avait déjà connu en France un certain succès[179].

La thèse d'Ophir avait été nettement combattue par Grotius, pas dans les *Dissertationes* sur les origines des Américains, mais dans un travail d'exégèse biblique à peu près contemporain. « Ils se trompent lourdement – avait-il écrit en commentant le passage des *Paralipomènes* produit par les défenseurs de la thèse d'Ophir – ceux qui voient dans [Ophir] la partie péruvienne de l'Amérique, poussés par la seule assonance des noms ».

Pour justifier ce refus, Grotius s'était reporté implicitement au postulat acostien du peuplement récent du Nouveau Monde : « cette région – avait-il écrit, toujours à propos du Pérou –, en ces temps bibliques, n'était pas connue ni même, à mon avis, habitée[180] ». Mais au-delà de cette raison « scientifique », Grotius – qui avait peut-être à l'esprit le résultat pro-espagnol que Van Gorp avait tiré de l'assimilation Ophir-Pérou[181] – avait été amené à combattre toute identification biblique du Nouveau Monde et de ses habitants par des raisons bien plus concrètes : c'est-à-dire éviter la possibilité de tirer des saintes Écritures ces interprétations prophétiques arbitraires qui, si souvent, avaient tenté de faire obstacle à un débat rationnel sur les aspects juridiques de la conquête coloniale, débat qu'une puissance essentiellement commerciale comme la Hollande avait tout intérêt à encourager. Déjà dans le *De jure belli*, Grotius avait défini « un grand mal » la prétention de tirer « un juste titre de guerre [...] de l'interprétation de quelque prophétie divine » : une prétention absurde, non seulement parce qu'« il est pratiquement impossible, sans une inspiration prophétique, d'interpréter avec certitude les oracles encore inaccomplis », mais aussi parce qu'« une prédiction, à moins qu'elle ne soit accompagnée d'un commandement formel de Dieu, ne confère aucun droit, parce que Dieu permet souvent que des choses prédites par lui s'accomplissent par l'intermédiaire d'hommes pervers ou de mauvaises actions[182] ».

Il n'est pas douteux que cette déclaration de principe contre les discours pseudo-prophétiques dût trouver Laet pleinement d'accord, au moins parce que les compagnies commerciales – privées d'une quelconque investiture religieuse – n'auraient pu tirer aucun profit de tels discours. Mais Laet, pour répondre à d'autres exigences de la Compagnie dont il était directeur, avait en revanche abandonné le postulat du peuplement récent du Nouveau Monde : et ce faisant, il avait ouvert la possibilité théorique pour que le français Poisson – ce que faisaient de leur côté les Juifs d'Amsterdam – recommençât à soutenir une identité biblique du Nouveau Monde, justement pour pouvoir utiliser à ses propres fins le mécanisme prophétique clairement condamné par Grotius.

En opposition directe avec Grotius, Poisson se déclare étonné qu'un homme de son érudition « ait négligé et peut-être méprisé » une opinion soutenue par tant d'experts de littérature hébraïque – parmi lesquels, dans l'énumération de Poisson, se détachent naturellement les Français, de Vatable à Estienne, à

Génébrard et à Postel –, l'opinion « que *Peroim* et *Ophir* sont la même région de la terre, à laquelle donna son nom Ophir [...] descendant de Noé[183] ». Pour Poisson, l'autorité des biblistes du XVI[e] siècle a, au contraire, une valeur indiscutable ; en se basant sur elle, on peut sans aucun doute répondre à la question sur les origines des Américains que « toutes ces populations descendirent en premier lieu des fils et des petits-fils de Noé, c'est-à-dire principalement de Iucatan [*sic*], d'Ophir et Tarsis, puis des Assyriens, des Babyloniens et des Syriens, et enfin des douze [*sic*] Tribus[184] ». À cette affirmation, l'auteur français n'estime pas nécessaire d'ajouter une quelconque démonstration. Mais il éprouve, en revanche, le besoin de mettre en évidence sans aucune équivoque les objectifs que sa proposition a l'intention d'atteindre. « Nous tous – affirme-t-il – sommes poussés et stimulés par la divine Providence » qui tend à atteindre son but, « le Règne du Christ sur toutes les terres de l'un et de l'autre monde ». Mais l'instrument providentiel pour atteindre ce but est le roi de France : c'est à lui que revient l'héritage du « sceptre de fer de David[185] », c'est lui qui doit assumer la fonction de « Vicaire de l'éternelle majesté » en attendant le jugement dernier[186]. Maintenant, les temps de la réalisation de ce dessein sont mûrs. Les signes prémonitoires, avait prophétisé Isaïe, seraient « la soumission des îles riches et le retour des peuples lointains, cachés, en haillons et imberbes, pour professer eux aussi le culte et la pure religion du vrai Dieu dans la nouvelle Jérusalem[187] ». Mais « déjà les îles et les régions aurifères que les écrivains sacrés appellent Tarsis, Ophir et Peroim, sentant [proche] leur libérateur brisent le joug espagnol[188] » : et à ce point « il appartient à l'immortelle majesté du Christ, et parmi les mortels au roi des Français – au premier par droit principal, au second par droit vicarial – de régner sur ceux qui ont la plus grande richesse en or, et sur le globe terrestre tout entier[189] ».

La revendication d'un pouvoir politique de la couronne française sur le Nouveau Monde – et sur le monde entier – qui ressort de l'intervention de Poisson, unie à la requête analogue qui était formulée dans le même temps par les Juifs d'Amsterdam, ne pouvait manquer d'inciter les partisans de la Compagnie hollandaise des Indes occidentales à prendre des mesures, en essayant de colmater les brèches que l'imprudent libéralisme de Laet avait ouvertes. Et la première tentative dans ce sens devait provenir précisément de ces milieux français – gravitant autour des milieux huguenots de La Rochelle – qui voyaient dans le cadre de la Compagnie de commerce hollandaise la possibilité de développer, au-delà des sanctions anti-huguenotes et du contrôle bureaucratique de la couronne française, leurs intérêts commerciaux florissants.

C'est en effet un écrivain normand, Robert Le Comte[190], qui assume la tâche d'intervenir dans le débat sur les origines des Américains pour défendre à nouveau, après Laet, le point de vue commercial de la Compagnie des Indes occidentales. Une tâche difficile, dans l'enchevêtrement idéologique que le débat avait créé. Les tendances centrifuges et « nationalistes » qui menaçaient de l'intérieur l'hétéroclite Compagnie de commerce hollandaise s'exprimaient en effet,

sur le plan idéologique, de deux manières opposés : d'un côté, le particularisme pro-suédois de Grotius faisait appel au postulat du peuplement récent du Nouveau Monde, de l'autre, les revendications pro-hébraïques de Montezinos et celles pro-françaises de Poisson utilisaient l'ancienneté du peuplement admise par Laet, pour chercher à nouveau dans la Bible les ancêtres des Américains. Le Comte se trouve donc dans l'obligation de réaffirmer d'une part, contre Grotius, le présupposé de l'antiquité d'origine des Américains, mais d'empêcher, d'autre part, qu'une identification biblique de ces derniers puisse déboucher sur ces élaborations pseudo-prophétiques dont seuls les concurrents de la Hollande pouvaient profiter.

Encore une fois, l'idée d'une solution répondant à ces exigences peut être trouvée dans l'œuvre même de Laet, ou plus précisément, dans les pages de la *Historia Brasilienses* de Morais que le Hollandais avait cru bon de publier. Comme on l'a déjà vu, Morais, à côté de l'hypothèse d'un peuplement hébraïque du Brésil, avait exposé celle d'un peuplement dérivé des antiques navigations carthaginoises ; quand elles prirent fin, « ces gens devinrent sauvages, et, divisés en plusieurs familles, errant ça et là, sans aucun principe commun, occupèrent différentes régions, et chacune inventa son propre langage »[191]. Il est probable que, en admettant cette hypothèse, le néophyte du calvinisme Morais ait voulu rendre hommage à l'opinion soutenue, déjà au XVI[e] siècle, par le huguenot Pierre Viret[192]. Il est encore plus probable que ce précédent français, plus que le texte de Morais, ait suggéré par la suite à Le Comte l'opportunité de soutenir l'origine carthaginoise des Américains. Mais même s'il n'y a pas un rapport direct de dérivation entre Morais et Le Comte, une comparaison entre les deux est en tout cas significative : chez Morais, l'hypothèse carthaginoise reste juxtaposée à l'hypothèse hébraïque – de la même façon que semblaient encore concordants les intérêts de la Compagnie hollandaise et ceux des Juifs du Brésil – ; chez Le Comte – l'antagonisme entre ces deux forces ayant surgi –, les deux hypothèses deviennent alternatives : et l'écrivain normand choisit l'hypothèse carthaginoise pour exclure à la fois l'hypothèse d'Ophir dans la version de Poisson et l'hypothèse hébraïque.

Pour situer sa recherche, Le Comte déclare adopter la méthode « que dans ce domaine souhaita l'excellent Grotius » : à savoir tirer des indications sur les origines des Américains « des documents des Anciens, des *autoritates* et des conjectures[193] ». Mais les résultats auxquels Le Comte parvient sont diamétralement opposés à ceux de Grotius. Loin d'adhérer au postulat du peuplement récent, Le Comte arrive à nier explicitement la nouveauté du Nouveau Monde. Certes, pendant de nombreux siècles l'Amérique est restée inconnue, ou plutôt non vue (*invisa*), et de ce fait, aux navigateurs modernes « elle apparut presque comme un nouveau monde[194] ». Mais si on étudie attentivement les nombreux témoignages des écrivains grecs et latins, on doit bien admettre « que les Anciens n'ignoraient pas totalement ces régions[195] » : parce que même si on ne peut pas prétendre trouver dans les textes classiques une description précise de ces terres,

et souvent même pas une claire conscience de leur existence, pourtant, « si on ordonnait avec soin les fragments partiels dispersés qu'ils contiennent, il en naîtrait peut-être une image non négligeable des Indes occidentales telle qu'elle est encore dépeinte aujourd'hui[196] ».

C'est bien de la recomposition de cette mosaïque de témoignages antiques – d'Hérodote à Strabon, de Pline à Salluste, outre, naturellement, le témoignage traditionnel du pseudo-Aristote – que Le Comte tire la conclusion que « les peuples de l'Amérique furent engendrés par les Phéniciens, ou Sidoniens, ou Tyriens ou Carthaginois (tous étant de la même race), et que toutes les régions de l'Inde occidentale furent d'abord découvertes et habitées par les Phéniciens, et aussi possédées par leurs descendants jusqu'à l'arrivée des Espagnols[197] ». Une conclusion à laquelle Le Comte n'arrive pourtant pas sur la seule base des informations éclairantes des Anciens sur les navigations phéniciennes et carthaginoises, ainsi que sur l'Atlantide[198], mais aussi en se fondant sur le témoignage des Mexicains eux-mêmes qui affirmèrent que « les espagnols furent les troisièmes étrangers à occuper la région », et ils précisèrent que les seconds envahisseurs furent des peuples américains, laissant entendre ainsi que les premiers « *alienigeni* » devaient avoir été, précisément, les Phéniciens[199]. La provenance des Américains à partir des Phéniciens est par ailleurs confirmée, selon Le Comte, par de remarquables affinités de mœurs. Dans ce domaine, Le Comte observe d'abord que « ce que beaucoup racontent sur les populations américaines maltraitées et trompées par des démons a, depuis longtemps, été dit à leur propos sous le nom d'Atlantides par Hérodote[200] » ; et il ajoute que « la magie et l'usage des enchantements jouissent d'un grand crédit chez eux aujourd'hui, comme autrefois chez les Phéniciens[201] ». Ce n'est pas tout. Comme les Phéniciens, les Américains immolent à leurs dieux des victimes humaines, ornent leurs barbes avec des idoles et adorent le soleil[202]. De même, « labourer le sol et habiter dans des maisons ouvertes et mobiles sont aujourd'hui des habitudes des Américains, comme elles le furent autrefois des Phéniciens[203] ». Enfin, le langage même confirme cette parenté : et Le Comte s'attarde dans une énumération d'affinités étymologiques entre les deux langues, en estimant pourtant que cette comparaison n'est pas, en définitive, « un argument irréfutable », étant donné que la langue change et se corrompt avec le temps[204].

On peut dire que le but de Le Comte – attribuer aux Américains une origine antique, mais en même temps éviter qu'on puisse les identifier avec les Sémites ou les Hébreux – est alors atteint. Mais l'écrivain normand va plus loin. Pour étouffer dans l'œuf toute prévision prophétique de conversion et d'unification politico-religieuse des Américains, il se soucie même de leur attribuer l'ascendance biblique pourvue de la connotation anti-missionnaire la plus forte, et à laquelle avaient souvent eu recours, dans leur polémique anti-catholique, les écrits huguenots du XVI[e] siècle[205].

Ayant établi que les Américains sont les descendants directs des Phéniciens, Le Comte se dispose à démontrer que ceux-ci, à leur tour, dérivent des

Cananéens[206]. Mais pour lui, comme pour les calvinistes du XVI^e^, cette dérivation génétique ne comporte pas une justification de l'esclavage américain, comme on avait parfois essayé de le faire croire, du côté des *conquistadores*, en s'appuyant sur la malédiction adressée par Noé à Canaan[207]. Au contraire, par un raisonnement subtil, Le Comte réussit à tirer de cette ascendance biblique une dénonciation de la tyrannie exercée par les Espagnols sur les Américains. « Noé maudit Canaan, fils de son deuxième fils Cham – explique en effet l'auteur normand –, non pas pour attirer le malheur sur lui, mais en guise de prédiction prophétique de ce qui allait arriver à sa descendance ». La définition de *servus servorum fratrum suorum*, que la Bible applique à Canaan, ne contient donc rien de plus qu'une prédiction du fait que « les Américains, descendants des Phéniciens, fils de Canaan, au cours de cette nouvelle découverte de leurs terres ont été asservis par les Espagnols, jadis sûrement esclaves des Phéniciens qui furent frères des Américains[208] ». Une prédiction dont aujourd'hui il est facile de constater l'exactitude car « personne en fait n'ignore dans quel pénible esclavage les peuples américains ont été mis par les Espagnols[209] ». Mais justement, une prédiction n'est pas une condamnation : sur sa base, aucune justification, ni morale, ni légale, ne peut être revendiquée en faveur des Espagnols, sous le joug de qui « gémissent[210] » des populations naturellement libres comme les Phéniciens, légitimes propriétaires des terres que, depuis les temps les plus anciens, ils ont les premiers occupées.

La solution de Le Comte, empêchant les ennemis de l'extérieur et de l'intérieur de la Compagnie des Indes occidentales de gêner son expansion commerciale au nom de prétendus droits de première occupation ou de prétendues missions providentielles, ne pouvait manquer de trouver un accueil bienveillant dans les milieux hollandais. Et pourtant, si cette solution parvenait à remédier aux conséquences non désirées des imprudentes « ouvertures » de Laet, c'était au prix d'une complète renonciation à cette pluralité de solutions qui était responsable, pour une large part, du succès du système de Laet. De plus, la solution de Le Comte, dans son univocité, en décrétant l'antiquité et la civilisation originelle de *toutes* les populations américaines, renonçait à rendre compte de la barbarie d'au moins une partie d'entre elles – aspect qui ne pouvait pas être négligé par la Compagnie de commerce hollandaise (de même qu'il n'avait pas été négligé, on l'a vu, par Laet) dans la mesure où elle se servait aussi, pour ses intérêts commerciaux, d'implantations territoriales dont la possession devait être légitimée sur la base du *jus in barbaros*.

6- De nouveau en Hollande : Amérique Monde Antique

C'est Laet lui-même – évidemment conscient des inconvénients que son système avait provoqués – qui sollicita de l'Allemand Georg Horn, professeur d'histoire, géographie et droit public à l'université de Harderwyk, une nouvelle prise de position sur le thème des origines des Américains – une œuvre en quatre livres

entièrement consacrée au sujet[211] – qui servît de réponse, dans le sens indiqué par Le Comte, aux extrapolations des Juifs d'Amsterdam et de Poisson, mais qui évitât aussi ce qu'avait d'unilatéral la position de l'écrivain normand.

La révision critique opérée au regard des « ouvertures » de Laet semble tout de suite évidente quand Horn montre qu'il veut mettre une limite bien précise à l'éclectisme de son prédécesseur. Il précise quels sont « les peuples dont il est sûr qu'aucune population américaine ne descend[212] » ; et il énumère parmi eux non seulement les Norvégiens, les Danois et les Suédois – en opposition évidente avec les propositions de Grotius[213] –, mais aussi les Celtes, les Gaulois, les Germains et les Bretons, autant de peuples qui, pour avoir les cheveux « flamboyants et blonds », ne sauraient en aucune manière être tenus pour les ancêtres des *indios* noirs comme des corbeaux[214]. Si on ajoute à cela l'incrédulité avec laquelle il accueille les tentatives, surgies dans toutes les nations européennes intéressées de quelque manière à la compétition coloniale, d'attribuer à leurs propres aïeux le peuplement du Nouveau Monde ou d'une de ses parties – de l'histoire des navigations américaines du prince Madoc dont les Anglais essaient de tirer leur « droit spécieux sur l'Amérique »[215], à la « fable » des navigation frisonnes au Chili soutenue par Hamconius[216], aux inventions de Charron sur la fondation de Mexico par les Gaulois[217]–, il apparaît évident que Horn prend soin d'exclure de la manière la plus nette et la plus radicale – en opposition avec le laxisme de Laet – toutes ces solutions du problème des origines des Américains qui contenaient, ne serait-ce que potentiellement, la possibilité de justifier la référence à un *jus primae occupationis* particulier de l'une ou l'autre des puissances européennes en concurrence, sur le plan colonial, avec l'expansion commerciale hollandaise.

Les plus grands efforts de Horn tendent cependant à exclure toute utilisation possible du discours prophétique, et en particulier, toute identification des Américains avec les Hébreux. « Le fait que les Hébreux soient exclus de l'Amérique – déclare Horn dès la préface de son livre – semblera étrange à beaucoup, soit qu'ils pensent que les Tartares appartiennent à cette race, soit qu'ils prêtent foi à la récente rumeur selon laquelle des hommes, revenus récemment d'Amérique, [et] selon certains dignes de foi, ont affirmé avoir retrouvé là-bas les restes des dix tribus[218] ». En vérité, la présence des Hébreux dans le Nouveau Monde ne peut être acceptée, selon Horn, ni en suivant l'opinion de Génébrard[219] – la plus largement accueillie par les *conquistadores* espagnols –, ni la version plus moderne des Juifs d'Amsterdam – que Laet avait en quelque sorte légitimée en publiant l'opinion de Morais – jugée maintenant par Horn « quelque peu légère[220] ».

Mais, plus que d'une réfutation directe – qui est pourtant bien présente –, l'exclusion de la thèse judéogénique provient, dans le système de Horn, de la solution qu'il propose au problème des origines des Américains. Solution qui reprend, dans une large mesure, celle déjà mise au point ces années-là par Le Comte, mais qu'il épure de son caractère exclusif.

L'acceptation des deux postulats avancés par Laet contre la position acostienne encore partagée par Grotius – l'antiquité du peuplement de l'Amérique[221] et la possibilité d'anciennes navigations transocéaniques[222] – permet à Horn, en accord avec Le Comte, d'attribuer aux Phéniciens le premier peuplement du Nouveau Monde[223]. Un peuple – précise encore Horn, pour réaffirmer son hostilité à la thèse judéogénique, et souligner la position anti-missionnaire de sa thèse[224] – confondu à tort par les Grecs avec les Hébreux, mais qu'il faut plutôt identifier aux Cananéens qui, chassés de leur terre par le peuple élu, se répandirent en Afrique du Nord et en Espagne, après s'être mêlés aux Egyptiens et avoir corrompu leur langue et leurs coutumes au contact des populations d'Afrique[225]. La première navigation phénicienne dans le Nouveau Monde fut celle qui passa dans l'histoire sous le nom des Atlantides, et qui donna naissance à la demi-fable de l'Atlantide platonicienne. La vérité est que, avant d'entreprendre la traversée, les Phéniciens se mêlèrent à une population de la Mauritanie très experte dans les art nautiques, dont le nom renferme le signe de l'alliance en question : le dieu Atlas, en effet, de qui ils prirent leur nom, est fils de Neptune, divinité indubitablement phénicienne. Il y eut ensuite des navigations proprement phéniciennes, qui montrèrent le chemin aux navigations et aux colonies carthaginoises[226], et enfin, aux temps de Salomon, les navigations qui prirent son nom et qui partirent de la Phénicie même[227].

Ayant ainsi réuni sous le nom des Phéniciens les hypothèses des navigations atlantides, carthaginoises et salomoniennes, – toutes hypothèses qui déjà au XVI^e^ siècle, nous l'avons vu, avaient été particulièrement appréciées par les milieux anti-espagnols –, Horn s'apprête à fournir les preuves de la présence phénicienne en Amérique, en examinant la langue, les coutumes et les croyances des populations indigènes. Pour la langue, Horn n'a pas beaucoup de peine à repérer la racine phénicienne de nombreux noms, communs et propres, du langage américain, sur la base d'assonances plus ou moins boiteuses[228]. En ce qui concerne les coutumes, Horn n'hésite pas à affirmer que « toutes les formes de culture [*cultus*] que l'Amérique eut avant les Mexicains et les Péruviens, ou malgré eux, ne doivent être attribuées à personne d'autre qu'aux Phéniciens[229] ». On doit donc imputer aux Phéniciens : les magnifiques édifices du Mexique et du Pérou – ceux-là mêmes imputés par Menasseh à la civilisation hébraïque –, les maisons rondes de Haïti, l'usage de baiser le pied du roi au Panama, la coupe de cheveux au Nicaragua, la momification des dépouilles du Darién et des Canaries, l'habitude des Mexicains de manger de la viande canine, et celle d'uriner aux pieds des femmes au Nicaragua[230]. Mais ce qui caractérise encore mieux l'influence phénicienne, ce sont les conceptions religieuses des Américains[231] : le culte de Chami, divinité phénicienne, largement répandu en Amérique ; le sacrifice d'enfants, l'adoration à mains jointes, l'incision des membres pour donner du sang aux dieux ; le culte du soleil, du lion, des héros civilisateurs ; le baptême, dont « nulle part il n'y a un souvenir plus net que chez les habitants des Canaries », et même la reconnaissance, de la part des habitants du Yucatán, d'« un seul Dieu suprê-

me, conservateur de toutes les choses, de l'immortalité de l'âme, des peines de l'enfer et du Diable tortionnaire[232] ». Enfin, les « traditions de Haïti et du Pérou sur l'origine des hommes et des Dieux », à propos desquelles Horn observe – mais c'est une observation qui concerne aussi les croyances et les pratiques précédentes – qu'il « ne semble pas [...] qu'elles puissent avoir été inventées par hasard par les barbares, ou apportées par les migrations de la barbarie scythique. En effet, ce sont des choses trop profondes, et elles appartiennent toutes à la théologie mythique des Phéniciens[233] ».

Les anciennes migrations phéniciennes constituent donc, de l'avis de Horn, une première explication nécessaire des plus anciens élément culturels rencontrés en Amérique. Mais il est vrai pourtant que ces traits de civilisation furent par la suite « abolis et corrompus » : cela se passa, explique Horn, « notamment après que les Scythes envahirent de leur multitude innombrable tout le continent, et par une espèce de déluge barbare absorbèrent les Phéniciens et les modelèrent sur leurs propres coutumes[234] ». Une invasion, celle des Scythes, qu'il faut bien admettre si on veut donner une explication de l'extrême barbarie de certaines populations américaines. Sans cela, on est contraint d'attribuer aux Phéniciens, comme fait Le Comte, des croyances et des pratiques qui fleurent la barbarie, comme la persécution des démons, la magie et l'idolâtrie[235] ; ou pire, comme fait encore l'écrivain normand, de rechercher les traces de l'influence phénicienne parmi des populations, comme celles de l'Amérique septentrionale, qui n'en subirent jamais aucune, sans comprendre que « les Phéniciens ne doivent être recherchés que dans les îles et dans le Sud[236] ».

L'Amérique septentrionale est au contraire, selon Horn, entièrement d'origine scythique[237]. Scythes sont en effet les Huns, et Huns sont les Turcs, les Tartares et les Alains[238] qui, en de multiples migrations successives, inondèrent le nord de l'Amérique[239], venant en partie de l'Occident, à travers le Groenland[240], en partie encore plus importante de l'Orient, à travers le détroit d'Anian[241]. Mais d'origine scythique – et plus précisément tartare[242] – sont aussi, évidemment, les populations brésiliennes : leur « effroyable barbarie » le prouve, comparable seulement à celle qu'on trouve « chez les Scythes nomades et anthropophages »[243]. La barbarie – c'est-à-dire « [avoir] beaucoup de femmes pour un seul homme, manger ses ennemis, piquer les têtes de ceux qui ont été tués sur de longues perches, se peindre, chasser continuellement, changer de lieu à la façon des nomades[244] » – est en effet, pour Horn aussi, la caractéristique principale des Scythes de l'Ancien et du Nouveau Monde.

Ayant ainsi résolu, conformément aux enseignements de Laet, le problème de la barbarie des populations qui habitent dans les colonies hollandaises, anglaises et françaises – et justifié par la même occasion la prise de possession de leurs territoires par les Européens –, Horn affronte à nouveau le problème de la civilisation de ces populations, spécialement mexicaine et péruvienne, assujetties illégitimement et tyranniquement par les Espagnols. Puisque au Mexique et au Pérou on observe une culture supérieure à celle qui aurait pu provenir de cette barba-

rie [scythique] – affirme-t-il –, il faut trouver un peuple plus civilisé dont ils puissent avoir tiré ce mode de vie complexe, les procédés, les constructions, l'ordre civil [*politia*], l'écriture, les livres, la grande intelligence adaptée à tous les usages[245] ». S'il est indubitable, en effet, que « la nature de la barbarie est telle qu'elle tombe dans des formes toujours plus basses, à moins qu'elle ne soit corrigée de l'extérieur[246] », il est absurde de vouloir aussi attribuer, comme l'a fait Brerewood[247], une origine tartare aux Mexicains et aux Péruviens civilisés : sauf à vouloir nier, ce que fit Acosta (démenti avec éclat par l'Inca Garcilaso) que ces populations furent « extrêmement civilisées [*cultissimi*] », dotées de mœurs humaines et d'un « gouvernement modéré » [*imperium moderatum*][248] ».

En vérité – affirme Horn, en reprenant et en développant, contre Acosta, une façon de souligner et d'expliquer les civilisations américaines qui, depuis Mornay et Du Bartas jusqu'à, plus récemment, Grotius et Laet, avait plusieurs fois surgi dans les milieux espagnols[249] – « les Mexicains, les Péruviens, les Chiliens, et d'autres populations plus civilisées [*cultiores*] s'il en existe, n'eurent pas d'autre origine que des habitants du Cathay, des Chinois et des Indiens orientaux[250] ». Il existe en effet « des arguments sûrs » pour soutenir que ces populations « naviguèrent en Amérique[251] ». La présence de Japonais[252], Coréens[253], « Cathayens[254] » et Chinois[255] dans de nombreuses régions américaines est attestée de façon claire par les affinités linguistiques qu'on y observe ; mais elle est confirmée encore mieux par les traditions locales du Pérou et du Mexique qui racontent l'histoire de ces peuples. Les Péruviens[256] attribuent l'origine de leur civilisation à Manco Capac, le premier Inca qui vint, quatre siècles avant la découverte de Colomb, civiliser une race inculte. Les indigènes considèrent ce personnage comme fils du Soleil, envoyé du ciel : mais – observe Horn –, n'est-ce pas là une allégorie d'« hommes simples » pour signifier qu'il vint « par hasard d'une région plus cultivée[257] » ? et toute l'histoire n'est-elle pas qu'un souvenir confus de l'arrivée au Pérou d'un peuple entier – c'est-à-dire des Chinois –, étant donné que « personne ne pourrait douter que [Manco Capac et sa femme] auraient été dévorés par les barbares s'ils avaient été seuls et sans défense[258] » ? De leur côté les Mexicains, qui sont « le peuple le plus civilisé et le plus récent de tous ceux qui existent en Amérique[259], font remonter leur origine à trois cents ans en arrière, et cela coïncide – toujours selon Horn – avec l'époque où une expédition de Chinois, vaincus par les Tartares, abandonna l'Asie pour rejoindre, après une longue navigation, des terres plus occidentales, c'est-à-dire précisément les terres américaines[260] ».

En plus des traditions locales, Horn trouve une confirmation de son hypothèse dans les coutumes des peuples les plus civilisés d'Amérique[261]. « Cette splendide civilisation, la forme stable de gouvernement, les monuments et les édifices étonnants du Pérou et du Mexique ne proviennent de personne d'autre que des Chinois et des habitants du Cathay[262] ». Identiques sont les rites funéraires[263], l'emploi de sceaux royaux pour les actes de gouvernement et l'existence d'un conseil de douze sénateurs à côté du monarque[264]. Les Mexicains comme les

Chinois utilisent une écriture faite de « lettres qui dessinent les choses, ou de peintures »[265] et de même, « dans les disciplines libérales, les Chinois ne sont en rien plus ingénieux que les Mexicains, [car] chez les uns et les autres fleurit l'astronomie, la physique, l'architecture et l'histoire[266] ». Tous les éléments de civilisation les plus évolués du Mexique et du Pérou constituent donc, selon Horn, une preuve irréfutable de l'origine chinoise de ces populations. Mais en même temps, cette théorie génétique représente, et présuppose, une reconnaissance emphatique du caractère civilisé des empires américains. Horn, qui n'abandonne jamais le ton solennel et « scientifique » de son développement, réussit, justement par le biais de cette reconnaissance, à projeter une lumière sinistre sur la domination despotique exercée par les Espagnols sur les empires civilisés américains. « Celui qui ne reconnaît pas que ces choses proviennent d'un peuple très civilisé – déclare le Hollandais après avoir rappelé les capacités artistiques raffinées des Péruviens – est nécessairement barbare lui-même[267] ».

C'est un retournement de jugement qui rappelle – même dans son laconisme – Montaigne : les barbares ne sont pas les Incas ou les Aztèques, mais ces Espagnols qui n'ont pas su reconnaître leur civilisation. Ne se sont-ils pas comportés en barbares ces « prêtres espagnols » qui, causant un « dommage irréparable », brûlèrent les annales des habitants du Yucatán en les jugeant le fruit d'un art démoniaque ?[268]. Et n'est-ce pas parce qu'il a refusé de prêter foi aux annales indigènes, prisonnier qu'il est de son jugement préconçu de barbarie, qu'Acosta est tombé dans ses « multiples erreurs[269] » ?

C'est la nécessité de réfuter d'une manière encore plus nette la position erronée d'Acosta qui conduit Horn à affronter finalement l'aspect selon lui le plus significatif du rapport de ressemblance et de filiation qui lie les Chinois aux Péruviens et aux Mexicains : l'affinité des croyances et des pratiques religieuses[270]. Acosta avait dédié un livre entier de son *Historia natural y moral de las Indias* à la description de la religion péruvienne et mexicaine, soulignant à chaque instant les surprenantes analogies qu'elle présentait avec les aspect fondamentaux de la religion chrétienne, et attribuant sans hésitation toutes ces analogies à l'activité imitatrice notoire du démon[271]. Horn part de la description acostienne de ces cultes évolués, mais il oppose à l'explication du jésuite son hypothèse sinogénique. « Les nombreux rites chrétiens qu'Acosta recueille – soutient-il –, d'où peuvent-ils avoir été apportés en Amérique sinon du Cathay, de la Chine ou du Japon ? Dans tous ces lieux en effet subsistent des vestiges évidents de la Trinité, du baptême, de la sainte Cène, de la pénitence, de la circoncision, des mitres épiscopales et de la croix[272] ». Ce n'est donc pas le diable mais les Chinois qui ont apporté la religion christianisante mexico-péruvienne. Cette réponse, Horn le sait bien, implique l'abandon de la théorie acostienne de l'imitation diabolique, au moins en ce qui concerne le monde américain. « Je ne nie vraiment pas – déclare Horn devant le problème des affinités religieuses, – que tout ceci doive être rattaché aux mystifications du Diable, [selon l'explication] à laquelle Acosta recourt bien souvent. Mais ce qui semble moins probable, c'est qu'elles aient été

inventées dans le Nouveau Monde même, et pas [plutôt] apportées de ces régions de l'Asie où, aujourd'hui encore, nous voyons qu'elles persistent – régions dont il s'avère qu'une migration de diverses populations s'effectua vers l'Amérique[273] ». La prudence et la sérénité académique du langage de Horn ne doivent pas nous induire en erreur : en réalité, sa proposition génétique constitue une alternative à la position acostienne bien plus radicale qu'il ne veut l'avouer. L'intervention imitatrice du démon n'est pas seulement déplacée d'Amérique en Chine : elle est complètement abolie. Quelle est, en effet, à son tour, l'origine de la religion christianisante des Chinois ? Horn répond, non pas en faisant appel à l'imitation diabolique, mais en recherchant, dans ce cas aussi, une explication « diffusionniste ». « Il y a de nombreux siècles – affirme-t-il – les Nestoriens prirent pied au Cathay et en Chine, et convertirent les empereurs de ces peuples à la foi chrétienne [...]. Depuis ce temps, les rites chrétiens furent connus des Chinois et des habitants du Cathay, et peu à peu, comme cela arrive souvent, ils se transformèrent en superstitions profanes[274] ». La religion des Chinois, des Mexicains et des Péruviens n'a donc, à ses origines, rien de diabolique : ce qu'elle contient de positif est pur héritage du christianisme primitif, en dépit de toutes les corruptions inévitables que le temps y a apportées. L'élan missionnaire, qui dans la perspective d'Acosta naissait de la conscience de lutter directement contre les tromperies de l'ennemi de Dieu, tombe complètement avec la position de l'érudit hollandais[275].

7- Instances idéologiques du commerce hollandais

Pour ce dernier aspect aussi, comme pour ceux précédemment évoqués, le système mis au point par Horn représente, sur le plan du débat sur les origines des Américains, la réponse la plus appropriée aux exigences exprimées par la Compagnie hollandaise des Indes occidentales : une réponse d'où émergent, confirmées et clarifiées, les racines idéologiques d'une position qui, malgré les différences relevées, rassemble une bonne partie des auteurs proches des milieux hollandais examinés jusqu'ici.

Attribuer aux Américains – ou à une partie d'entre eux – une origine *civilisée*, et de cette façon expliquer – et reconnaître – leurs mœurs évoluées, leurs légitimes organisations politiques, leur religion complexe et souvent raisonnable, n'est pas seulement une manière plusieurs fois utilisée par la polémique antiespagnole de souligner le caractère tyrannique et destructeur de la domination exercée par les Espagnols sur le Nouveau Monde. Souligner l'*antiquité* du peuplement de l'Amérique n'est pas seulement une façon d'exclure toute possibilité d'avancer des droits de première occupation de la part de l'une ou l'autre des puissances européennes. Tous ces aspects, se référant à une position « diffusionniste » qui explique les civilisations américaines à la lumière des plus lointaines civilisations de l'Antiquité classique, constituent à la fois une réponse polémique et alternative – plus que compréhensible pour une puissance commerciale et

laïque comme la Hollande – à ces élaborations sur les origines des Américains qui essayaient de récupérer, sur le plan religieux, ce qui ne pouvait pas être défendu sur le plan du droit et de la raison.

Une alternative qui veut s'affirmer non seulement – comme on vient de le voir – au regard de la théorie missionnaire de l'imitation diabolique, mais aussi au regard de cette position pourtant « diffusionniste », mais de matrice biblique, qui avait eu dans la théorie judéogénique son expression la plus récurrente, et qui avait constitué un obstacle idéologique à la politique missionnaire jésuite[276], de même qu'aujourd'hui elle représentait une entrave à l'expansion coloniale hollandaise.

La polémique qui commence avec Grotius, et qui fait de la Hollande le nouveau point de référence du débat sur l'origine des Américains, ne doit pas être considérée seulement comme un enchevêtrement de positions improvisées, dictées par des problèmes contingents de politique coloniale. Si ces problèmes se font sentir d'une manière déterminante, cela n'empêche pas les réponses idéologiques de revêtir une dignité « scientifique ». C'est même grâce à cette polémique que mûrissent des acquisitions théoriques d'une importance décisive.

Grotius, Laet et Horn témoignent d'un progrès de la capacité de reconnaître aux peuples américains un caractère « politique » : l'espace des populations américaines estimées « barbares » se restreint graduellement, tandis qu'augmente la propension à reconnaître une dignité politique à des formes d'organisation même très différentes de celles de l'Europe[277]. Un processus analogue, de ce point de vue, à ce qu'on trouve durant ces mêmes années dans le milieu colonial anglais[278]. Mais alors qu'en Angleterre la tendance à absoudre les Américains de l'accusation de barbarie dans le domaine politique s'accompagne d'une tendance – liée à une pratique d'expropriation territoriale des indigènes – à les tenir pour barbares à cause de leur retard en matière de productivité, en Hollande, cette dernière tendance (partiellement repérable chez Laet) ne trouve pas de possibilité de développement en l'absence d'un engagement direct dans la constitution de colonies agricoles (sauf le cas du Brésil dont la colonisation agricole, dirigée par les Juifs d'Amsterdam, trouve d'ailleurs son expression idéologique chez Menasseh). Ainsi, tandis qu'en Angleterre l'image d'une *barbarie* du Nouveau Monde tend à s'accentuer (même si c'est en référence à des paramètres nouveaux par rapport à ceux d'Aristote), en Hollande s'affirme progressivement l'image de l'Amérique comme *monde civilisé*.

Mais, si on repère en Hollande une tendance à restreindre le domaine de la barbarie américaine pour faire émerger au contraire les éléments de civilisation du Nouveau Monde, on aurait tort de vouloir l'attribuer à la « meilleure connaissance de la vie des divers peuples », et à la plus abondante « documentation empirique[279] » dont auraient disposé des auteurs comme Laet et Horn au regard d'Acosta. Non seulement parce qu'Acosta, avec ses seize années de séjour en Amérique, ne peut pas être tenu pour moins bien informé de la réalité du Nouveau Monde que des auteurs comme Laet et Horn qui n'y mirent jamais les

pieds ; non seulement parce que c'est ce même Acosta qui constitue la principale source de documentation de ces auteurs hollandais, mais aussi parce que la reconnaissance d'une « civilisation » américaine, la soustraction d'une partie au moins du Nouveau Monde à un jugement général de barbarie se trouve, déjà au XVI[e] siècle, chez des auteurs – à commencer par Montaigne – auxquels on ne peut certes pas attribuer une connaissance particulièrement approfondie des terres récemment découvertes. Ce qui permet donc un abandon progressif du jugement général de barbarie sur le Nouveau Monde n'est pas – ou pas seulement – l'accumulation quantitative des connaissances, mais la variation qualitative des catégories de jugement. Cette variation ne peut s'expliquer historiquement qu'en liaison avec le changement des rapports matériels instaurés avec les populations du Nouveau Monde : c'est-à-dire le passage d'un rapport d'exploitation directe et forcée de la main-d'œuvre indigène, tel qu'il s'était renforcé dans les colonies espagnoles d'Amérique, à un rapport avec les indigènes exclusivement commercial, tel qu'il se réalisait dans la pratique, et plus encore dans les aspirations, de la Compagnie de commerce hollandaise. Que le rapport commercial, quand il ne s'accompagne pas d'un rapport d'expropriation territoriale comme celui qu'ont instauré les colons anglais, favorise et stimule une représentation en termes de *civilisation* des mœurs, des organisations politiques, de la religion même des populations américaines, cela ressort clairement de l'examen qu'on a fait jusqu'ici des théories hollandaises ou pro-hollandaises sur l'origine des habitants du Nouveau Monde. Mais il est important de souligner encore comment cette possibilité conceptuelle découle non seulement des exigences polémiques et concurrentielles de la politique commerciale, mais de la nature même des rapports que les compagnies de commerce hollandaises tendent à instaurer avec les populations indigènes. Encore une fois, à ce propos, il faut se reporter à la lucide théorisation de la politique commerciale développée dans le *De jure belli*. En codifiant la pratique des compagnies de commerce hollandaises, Grotius avait soutenu l'opportunité de garantir le maximum d'autonomie politique aux populations indigènes des colonies : il est opportun, avait-il écrit, de « laisser aux rois et aux peuples vaincus la souveraineté qu'ils possédaient auparavant », ou, si ce n'est pas possible, « on peut leur laisser leurs lois, leurs coutumes, leurs magistrats pour ce qui concerne leurs affaires privées et les affaires publiques de peu d'importance », et on peut même « ne pas priver les vaincus de l'exercice de la religion de leurs pères [...], car c'est une chose fort prisée des vaincus, et qui ne cause pas de dommage aux vainqueurs[280] ». Mais il est évident qu'à la possibilité *pratique* de laisser subsister les lois, les coutumes et la religion des indigènes – dans la mesures où elles ne gênent pas, mais plutôt favorisent, le développement des rapports commerciaux – correspond la possibilité *théorique* d'attribuer une validité à ces institutions, de la même façon que, dans l'espace colonial espagnol, à la nécessité *pratique* de détruire les cultures indigènes avait fait pendant, sur le plan *théorique*, un jugement général de barbarie.

Si présenter le Nouveau Monde comme un monde civilisé et ramener ses ori-

gines aux anciennes civilisations classiques est conforme aux intérêts de la politique commerciale hollandaise, ce n'est pas sans conséquences pour le système culturel dominant en Europe. Ces contradictions entre l'histoire sacrée et l'histoire profane qui, déjà au XVI[e] siècle, étaient apparues chaque fois qu'on avait tenté d'attribuer aux Américains une origine non biblique[281], et qui déjà en ce siècle avaient offert une occasion à la polémique anti-scripturaire de Giordano Bruno[282], sont destinées maintenant à exploser sous une forme encore plus virulente. Le risque de présenter l'histoire profane comme la vraie histoire universelle, plus ancienne que l'histoire biblique et, à la différence de celle-ci, capable d'englober et d'expliquer aussi les nouvelles (mais antiques) civilisations révélées par les modernes navigations, ce risque augmente démesurément au moment où, en Hollande, les civilisations non européennes commencent à être représentées comme des civilisations antiques. Ce n'est pas un hasard si Horn lui-même, après avoir soutenu – le regard tourné vers la perspective commerciale – l'antiquité d'origine des Américains, après avoir attribué aux Phéniciens la paternité des civilisations de l'Amérique et de l'Asie doit se faire le paladin de l'orthodoxie en défendant la chronologie biblique contre les attaques fleurant le libertinisme d'Isaac Vossius, et en s'efforçant d'insérer plus nettement l'histoire des civilisations non européennes dans les limites de l'histoire mosaïque[283].

Mais surtout, et d'abord, ce n'est pas un hasard si, justement en liaison avec le débat sur l'origine des Américains, en polémique ouverte avec la position prise par Grotius, éclate en Hollande la scandaleuse hérésie préadamite. Sa genèse, ses développements seront partiellement analysés dans le chapitre suivant de ce travail. Mais il est ici nécessaire de souligner à l'avance un lien important. Laet fait s'écrouler le postulat acostien de l'origine récente des Américains, encore soutenu par Grotius. Ses partisans s'efforceront de souligner de plus en plus l'ancienneté de leur origine, en faisant appel aux traditions antiques non bibliques. La Peyrère ne fait qu'ajouter à cette tendance une volonté subjective de polémique anti-biblique : et les Américains deviennent pour lui tellement anciens, tellement étrangers à l'histoire mosaïque qu'ils ont été créés avant Adam lui-même.

Le système commercial hollandais développe, au niveau idéologique, un inexorable processus de désagrégation de la conception biblique et chrétienne[284], de même que sur le plan économique et social il développe des éléments décisifs pour décréter la mort du système féodal européen.

NOTES

1- V. *supra*, p. 32 sq.
2- V. *supra*, p. 38.
3- MJIL, *Lingua Belgica*, cit., p. 116. Le même auteur, dans une œuvre posthume, *De origine animalium et migratione populorum* (cit., pp. 49-50), exprimera sa préférence pour un peuplement à partir de l'Europe – évidemment plus apte à garantir l'afflux cimbrique – plutôt que de l'Asie : c'est une erreur du *Magnus Plissaeus* (Du Plessis-Mornay) – affirme-t-il – de penser qu'Anian est le détroit le plus court entre l'Ancien et le Nouveau Monde, car des îles Orcades à l'Islande, au Groenland et au Labrador il y a des bras de mer beaucoup plus courts et faciles à traverser.
4- Cf. *Lingua Belgica*, cit., p. 114.
5- V. *supra*, p. 135 sqq.
6- Cf. Gerardus MERCATOR, *Atlantis novi Pars Tertia… editio ultima*, cit., « Americae sive Novi Orbis descriptio generalis », f. Nnnn, r-v.
7- Cf. *ibid.,* f. Nnnn, v.
8- Cf. *ibid.*, f. Nnnn, r.
9- Pierre F. X. CHARLEVOIX, *Journal d'un Voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique Septentrionale*, « Dissertation préliminaire sur l'Origine des Américains », vol. I, Paris, 1744, p. 17.
10- Hugo GROTIUS, *De Origine Gentium Americanarum Dissertatio*, s. l. 1642. Deux autres éditions de l'opuscule sortirent la même année à Paris et à Amsterdam.
11- Joannes de LAET, *Notae ad Dissertationem Hugonis Grotii De Origine Gentium Americanarum : et Observationes aliquot ad meliorem indaginem difficillimae illius Quaestionis*, Paris, 1643.
12- Hugo GROTIUS, *De Origine Gentium Americanarum Dissertatio altera adversus obtrectatorem, opaca quem bonum facit barba*, Paris, 1643.
13- Joannes de LAET, *Responsio ad dissertationem secundam Hugonis Grotii de origine gentium americanarum*, Amsterdam, 1644. Pour une description de la controverse Grotius-Laet cf. CHARLEVOIX, *Journal d'un Voyage*, cit., vol. I, pp. 12-51, et plus récemment, Herbert F. WRIGHT, *Some less Known works of Hugo Grotius*, § 3, « The Controversy of Hugo Grotius with Johan De Laet on the Origin of the American Aborigines », in *Bibliotheca Visseriana Dissertationum ius internationale illustrantium*, t. VII, Leyde, 1928, pp. 211-228, ainsi que ALLEN, *The Legend of Noah*, cit., pp. 123-125.
14- En 1604-1605 Grotius écrivit le *De jure praedae* (publié pour la première fois en 1868) pour justifier le comportement d'un capitaine de la Compagnie des Indes orientales qui avait capturé un galion portugais dans le détroit de Malacca. Pour démontrer que l'épisode ne se présentait pas comme un vulgaire acte de piraterie, Grotius, d'une part, démolissait la prétention du Portugal de considérer les mers orientales comme sa propriété privée, d'autre part, installait sur des bases nouvelles le droit de paix et de guerre. Le petit ouvrage *Mare liberum sive de jure quod Batavis competit ad Indicana commercia dissertatio* (cf. éd. J. Brown Scott, New York 1916) sorti anonymement en 1608, n'est qu'un chapitre du *De jure praedae*, que la Compagnie demanda à Grotius de publier alors qu'étaient en cours les négociations entre l'Espagne et la Hollande qui devaient aboutir à la trêve d'Anvers de 1609 (cf. éd. cit., pp. V-VI).
15- Cf. CHARLEVOIX, *op. cit.,* p. 26.
16- La Compagnie Suédoise du Sud avait été fondée en effet en 1624 par William Usselinx, le même qui, trois ans auparavant, avait organisé la Compagnie Hollandaise des Indes occidentales sans en recevoir, de son point de vue, la reconnaissance qui convenait. De la même façon, Peter Minnewit avait été, à partir de 1625, directeur général pendant six ans de la Nouvelle Hollande (pour le compte de qui il avait acheté aux Indiens l'île de Manhattan), passant après au service de la Suède à la suite de conflits irrémédiables avec la Compagnie Hollandaise.
17- Sur les œuvres géographiques de Laet cf. WRIGHT, art. cit., pp. 216-217. D'un intérêt par-

ticulier pour notre sujet est l'œuvre de LAET, *Nieuwe Wereldt*, Leyde, 1625, dont les Elzévir publièrent aussi une éd. latine (*Novum Orbis*, 1633) et une française (*L'Histoire du Nouveau Monde*, Leyde, 1640).

18- Cf. WRIGHT, art. cit., p. 214.

19- Cf. GROTIUS, *De origine… Dissertatio*, in LAET, *Notae*, cit., p. 15. Puisque la première *Dissertatio* de Grotius est rapportée intégralement (même si c'est de façon fragmentaire) dans les *Notae* de Laet, nous citerons désormais à partir d'elles.

20- GROTIUS, *De origine… Dissertatio*, cit., p. 16.

21- Cf. GROTIUS, *De origine… Dissertatio Altera*, cit., pp. 8-9, et LAET, *Responsio*, cit., pp. 17-19.

22- GROTIUS, *De origine… Dissertatio*, cit., p. 24 et 28. Notons qu'en 1615, alors qu'en tant que commissaire de la Province de Hollande il traitait avec les Anglais le problème de la pêche à la baleine, le même Grotius avait soutenu à propos du Groenland qu'« avant l'année 1596 aucun mortel n'y avait pénétré ; que les Hollandais le découvrirent cette année-là, et lui donnèrent le nom qu'il porte encore aujourd'hui » (cf. DE BURIGNY, *Vie de Grotius avec l'histoire de ses ouvrages, et des négociations auxquelles il fut employé*, Amsterdam, 1754, p. 17). Vingt-sept ans après, les opinions de Grotius sur le Groenland ont changé, comme a changé sa position d'avocat hollandais en celle d'ambassadeur suédois.

23- Cf. GROTIUS, *De origine… Dissertatio*, cit., pp. 35-41.

24- Cf. GROTIUS, *Dissertatio Altera*, cit., p. 8.

25- La critique de Grotius à la thèse des Hébreux reprend fondamentalement celle d'Acosta (v. *supra*, p. 66 sqq.) : absence de fondement de l'autorité d'Esdras ; ignorance de l'existence de l'Amérique par les Hébreux comme par tous les autres peuples de l'Antiquité ; présence de la circoncision chez d'autres peuples que les Hébreux ; récit de la tradition mexicaine du sauvetage en mer de leurs premiers aïeux, non pas pendant la traversée de la Mer Rouge mais au moment du Déluge universel (cf. GROTIUS, *De Origine… Dissertatio*, cit., pp. 45-46).

26- Grotius attribue cette opinion à Pietro Martire qui en réalité – comme fait observer Laet – ne l'avait jamais soutenue : cf. LAET, *Notae*, cit., p. 47.

27- Cf. GROTIUS, *De origine… Dissertatio*, cit., p. 47 et 49.

28- Cf. *ibid.,* pp. 49-50.

29- *Ibid.,* p. 50.

30- Cf. *ibid.,* pp. 56-59.

31- Cf. GROTIUS, *Dissertatio Altera*, cit., p. 24.

32- GROTIUS, *De Origine… Dissertatio*, cit., p. 59.

33- *Ibid.,* p. 66.

34- Cf. *ibid.,* pp. 63-64.

35- V. *supra*, p. 321 sqq.

36- GROTIUS, *De origine… Dissertatio*, cit., p. 7.

37- Sur l'attitude polémique de Grotius à l'égard des identifications bibliques du Nouveau Monde v. *infra*, p. 400 sqq.

38- V. *supra*, p. 35.

39- GROTIUS, *De jure belli ac pacis*, cit., l. II, chap. III, § IV, p. 128.

40- J. Baptiste POISSON,*Animadversio… adea quae celeberrimi viri Hugo Grotius et Ioannes Lahetius de origine gentium Peruvianarum et Mexicanarum scripserunt. Sive, Prodomus Commentarij in XVIII. cap. Esaiae. Ad Eminentissimum Cardinalem Iulium Mazarinum*, Paris, 1644, pp. 5-6 et p. 9.

41- V. *supra*, p. 39.

42- V. dans ce sens les affirmations de Grotius rapportées plus loin, p. 474.

43- LAET, *Notae*, p. 46 : « Je suis totalement d'accord avec les choses que l'homme illustre [Grotius] observe à propos des Hébreux : il n'est pas vraisemblable en effet que, si les Juifs étaient arrivés là-bas, ils n'auraient conservé que la circoncision, en oubliant les autres rites de la Loi ».

44- Laet se dit persuadé que « les habitants du Yucatán n'étaient pas vraiment circoncis, mais certains le paraissaient parce que, étant extrêmement portés sur le rapport charnel, presque tous souffraient de syphilis, et c'est elle qui avait détruit leur prépuce » (*ibid.,* p. 45).
45- *Ibid.,* p. 48. Laet oppose à la thèse grotienne sur les Éthiopiens d'autres raisons valables, par exemple qu'il est impossible que « des hommes issus de chrétiens aient dans l'espace de cinq cents ans changé leur religion au point d'en arriver même à immoler des hommes aux idoles » (*ibid.* p. 52).
46- Pour la critique à la théorie de Grotius sur l'origine chinoise des Péruviens cf. *ibid.*, pp. 60-70, et *Responsio*, cit., pp. 79-91.
47- *Notae,* cit., p. 60.
48- *Responsio*, cit., pp. 79-80.
49- *Notae*, cit., p. 58.
50- *Ibid.,* p. 59.
51- *Responsio*, cit., p. 76.
52- *Ibid.,* p. 78.
53- *Notae*, cit., p. 72.
54- *Responsio*, cit., p. 17.
55- Cf. *Notae*, cit., pp. 24-29.
56- *Ibid.,* p. 17.
57- *Ibid.,* p. 20.
58- GROTIUS, *De origine… Dissertatio*, cit., p. 7.
59- *Ibid.*
60- LAET, *Notae*, cit., p. 9.
61- *Ibid.,* p. 30.
62- *Ibid.,* p. 31.
63- *Ibid.,* p. 30. Ces affinités – ajoute Laet – sont souvent casuelles, ou bien elles peuvent avoir quelque cause spécifique.
64- Pour cette comparaison linguistique systématique cf. *op. cit.*, pp. 140-151.
65- *Ibid.,* p. 35.
66- *Ibid.,* p. 40.
67- *Ibid.*
68- *Ibid.,* p. 57. Dans un autre passage, en analysant de plus près les populations de la Terre Australe, Laet affirme : « Ils ne semblent posséder aucun art ; ils n'ont ni forteresses, ni murailles, ni roi, ni loi » (*ibid.*, p. 170). Et après avoir rapporté d'autres coutumes primitives de ces peuples il commente ; « quiconque a connu les habitudes et les coutumes des Américains remarque tout de suite une grande ressemblance entre ces populations : et il est très vraisemblable que leur origine est la même. Mais il y a une chose difficile à expliquer : comment d'une région ils arrivèrent à l'autre » (*ibid.,* p. 172).
69- *Ibid.,* p. 163.
70- *Ibid.,* p. 201.
71- *Ibid.,* p. 196.
72- *Ibid.,* p. 197. Déjà dans l'*Histoire du Nouveau Monde*, cit., 1. II, chap. II, p. 36, Laet avait fortement souligné le caractère barbare de certaines populations nord-américaines : ainsi par exemple : « les sauvages de Terre-Neuve errent çà et là, sans demeure fixe [...]. C'est un peuple rude et sans civilisation, qui n'a aucune religion ni connaissance de Dieu, aucun régime politique, et qui vit plutôt à la manière des bêtes sauvages qu'à celle des hommes ».
73- GROTIUS, *De origine… Dissertatio*, cit., p. 53.
74- LAET, *Notae*, cit., p. 55.
75- V. *supra*, p. 329 sqq.
76- Cf. GROTIUS, *De origine… Dissertatio*, cit. p. 37.
77- Cf. *ibid.,* pp. 9-15.

78- Cf. LAET, *Notae*, cit., pp. 9-15.
79- Cf. *ibid.,* pp. 152-159.
80- *Ibid.,* p. 154.
81- *Ibid.,* p. 153.
82- *Ibid.,* pp. 154-55.
83- *Ibid.,* p. 211.
84- *Ibid.,* pp. 157-158.
85- Cf. Charles de LANNOY-Herman VAN DER LINDEN, *Histoire de l'expansion coloniale des peuples européens. Néerlande et Danemark (XVII^e et XVIII^e siècles)*, Bruxelles, 1911, p. 289 sqq.
86- Le caractère acostien de la classification de la « barbarie » américaine présent chez Laet (particulièrement dans son *Histoire du Nouveau Monde*) a été souligné par LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 102, qui reconnaît aussi que « chez un Laet [la sphère des populations barbares] semble pourtant déjà plus réduite qu'elle n'était chez Acosta ». Sur le sens de cette constatation v. *infra*, p. 411 sqq.
87- LAET, *Notae*, cit., p. 131.
88- Cf. *ibid.,* pp. 122-131.
89- Laet avait déjà reconnu ce mérite à Acosta dans l'*Histoire du Nouveau Monde*, cit., où, considérant déjà pratiquement résolu le problème des origines, il avait écrit : « Nous ne dirons rien ici [...] de comment et d'où les sauvages sont arrivés pour la première fois dans les régions qu'ils habitent » [...] car ce sont des sujets déjà soigneusement traités par d'autres, en particulier par Giuseppe Acosta » (« Préface Générale »).
90- V. *supra*, p. 313.
91- LAET, *Notae*, p. 11.
92- *Ibid.*
93- *Ibid.,* p. 104.
94- Cf. *ibid.,* p. 105
95- *Ibid.,* pp. 204-207.
96- *Ibid.,* p. 104.
97- *Ibid.,* p. 95.
98- *Ibid.,* pp. 76-80.
99- ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, cit. 1. I, chap. XIX, p. 31. Le caractère providentiel des navigations casuelles est expliqué aussi plus tard par Agostino Tornielli, déjà signalé comme disciple d'Acosta (v. *supra*, p. 325 sqq.). Après avoir accepté comme vraie l'histoire du pilote anonyme de Colomb, Tornielli observe que « si la divine Providence décida que le Nouveau Monde, quand il était déjà très peuplé, fût découvert par les adorateurs du Christ, fortuitement et par la violence d'une tempête, [...] qui pourrait s'étonner que de la même manière la même divine Providence ait décidé autrefois, pour remplir ces régions de ses premiers habitants, que beaucoup d'hommes de la race de Japhet et de Cham qui habitaient l'Afrique et les côtes occidentales de l'Espagne aient été transportés, pendant qu'ils naviguaient le long de ces côtes dans un but commercial, par la force d'un vent jusqu'aux régions du Nouveau Monde ? » (*Annales sacri*, cit., p. 240).
100- Cf. LAET, *Notae*, cit., pp. 108-122. L'opinion la plus caractéristique de Lescarbot, fondée sur l'hypothèse que Noé lui-même a commencé le peuplement du Nouveau Monde (v. *supra*, p. 33), est taxée par Laet de « paradoxe » qui ne vaut pas la peine d'être réfuté car il est fondé sur une « ignorance pure et simple de l'hydrographie » (cf. *op. cit.*, pp. 121-122).
101- V. *supra*, p. 113 sqq.
102- Sur le marquis de La Roche cf. JULIEN, *Les voyages de découverte*, cit., pp. 283-284.
103- *Notae*, cit., pp. 112-114.
104- V. *supra*, p. 223.
105- *Notae*, cit., pp. 74-76.

106- V. *supra*, p. 285 sqq.
107- *Notae*, cit., p. 139.
108- Cf. *ibid.,* pp. 137-151.
109- Cf. *ibid.,* pp. 132-37.
110- Cf. *Responsio*, cit., pp. 104-109.
111- V. *supra*, p. 82.
112- *Notae*, cit., p. 110.
113- *Responsio*, cit., p. 17 : « ... je n'ai pas exclu que quelque partie de l'Amérique ait été habitée par les Norvégiens ou par d'autres Européens : j'ai démontré au contraire que d'autres aussi purent émigrer de l'Europe en Amérique, en soutenant qu'ils purent arriver en Amérique de nombreux endroits par voie de mer… ».
114- Cf. LANNOY-VAN DER LINDEN, *Histoire de l'expansion coloniale des peuples européens, Néerlande et Danemark*, cit., p. 292, n. 3.
115- Cf. *ibid.,* p. 237, n. 2, et pp. 292-293.
116- Quant à la reconnaissance par Laet de la possibilité que quelques Espagnols, de façon *privée*, aient participé au peuplement originaire de l'Amérique, elle se comprend sans doute mieux si on tient compte du fait que certains commerçants espagnols participaient – justement de façon *privée* – au financement de la Compagnie de commerce hollandaise. Pierre Daniel Huet, dans une œuvre célèbre parue anonymement, explique en effet que la Compagnie hollandaise des Indes occidentales « fut composée par différentes Compagnies privées qui trafiquaient sur les côtes de l'Afrique et de l'Amérique », et il ajoute qu'« y prirent part aussi, sous des noms fictifs, beaucoup de sujets du roi d'Espagne » (*Mémoires sur le commerce des Hollandois*, Amsterdam, 1717, sect. V, chap. VIII, p. 228).
117- GROTIUS, *Mare Liberum*, cit., chap. VIII, pp. 63-64.
118- *Ibid.,* chap. IX, p. 65.
119- Dans ce cadre historique, le débat entre Grotius et Laet prend un sens bien déterminé qui va très au-delà de la formule générale de la « diatribe entre érudits du XVII[e] siècle ». La dynamique même de la polémique, la façon dont elle s'envenime et acquiert des accents âpres et – apparemment – disproportionnées avec l'objet qui est en question, devient dès lors facilement compréhensible. Pourquoi Grotius, après avoir conclu sa première *Dissertatio*, en invitant les savants à corriger et à améliorer ses hypothèses (cf. *De origine… Dissertatio*, cit., p. 70), dans la *Dissertatio Altera* (p. 6) accueille-t-il les corrections et les propositions de Laet en traitant ce dernier de « calomniateur » et en déclarant : « Tout ce qu'il a écrit contre moi sur ce sujet, il ne l'a pas écrit en poursuivant la vérité mais mon dénigrement, ». La teneur des épithètes dont Grotius gratifie Laet a fait supposer qu'à la base de la dispute il y avait une contradiction de caractère religieux. Grotius appelle maintes fois Laet « prêtre [*presbyter*] » (cf. *De origine… Dissertatio Altera*, cit., p. 4 et p. 35) et Laet, saisissant l'intention méprisante de cette appellation, réplique : « Il ne te suffisait pas dans tout ton texte de brailler contre moi : il fallait enfin que tu manifestes ta haine à l'égard de l'Église dont tu es issu » (*Responsio*, cit., p. 113). Cette dernière affirmation, si on la met en relation avec l'accusation d'être devenu secrètement catholique que justement ces années-là on portait en Hollande contre Grotius, légitime la supposition que l'appellation de « prêtre » adressée par Grotius à Laet reflète la condition de ministre protestant de celui-ci, et que l'échange d'épithètes soit précisément dû à une friction ecclésiastique entre deux ex-coreligionnaires devenus désormais des adversaires (cf. WRIGHT, *Some less Known works of Hugo Grotius*, cit., p. 224, n. 2). L'interprétation semble trouver une confirmation dans le « Préambule » de l'édition du XVIII[e] siècle de l'œuvre de García plusieurs fois citée, où Laet est appelé *apostata* et, de même que son disciple Horn, *hereges*, et où on attribue la polémique avec Grotius au fait que celui-ci se serait converti au catholicisme (cf. Gregorio GARCÍA, *Origen de los Indios del Nuevo Mundo… segunda impresión, enmendata, y añadida de algunas opiniones*, Madrid, 1729, p. [3]). Mais même si l'antagonisme religieux existe, il ne peut être considéré comme la cause fondamen-

tale du désaccord entre Grotius et Laet : non seulement parce que l'élément de la polémique religieuse n'apparaît qu'à partir de la réponse de Grotius, mais aussi parce qu'il serait difficile d'expliquer pourquoi une querelle religieuse devrait se dissimuler sous le masque d'une discussion sur les origines des Américains, et qu'une telle explication ne rendrait pas compte de l'opposition d'une théorie à l'autre et des contradictions *internes* au débat. Du reste, Laet lui-même tend à ramener la discussion du plan religieux au plan politique quand, après avoir accusé Grotius de vouloir atteindre par ces insultes l'Église dont il est sorti, il ajoute : « ce n'est pas ici le lieu de parler de ce sujet, et je ne pense pas qu'on doive mélanger des questions si différentes » (*Responsio*, cit., p. 113). Et peu avant, à l'accusation de Grotius il avait répondu : « Quand à tes conjectures j'ai ajouté mes notes, je n'ai pas plus joué le rôle de prêtre que tu n'as joué celui d'ambassadeur en publiant les premières » (*ibid.*). En réalité donc, le sujet religieux n'est qu'une diversion utilisée par Grotius pour faire oublier le sujet politique bien plus essentiel : c'est-à-dire qu'il a formulé ses hypothèses pour satisfaire les intérêts de la puissance qu'il sert. Grotius n'a pas écrit par amour de la vérité mais par intérêt politique. C'est l'accusation qui couve dans la seconde réponse de Laet, et qui émerge en particulier dans la reconstruction qu'il nous présente des origines de la discussion. Laet déclare avoir reçu de son beau-frère le manuscrit anonyme de la première *Dissertatio* grotienne huit mois avant que l'ouvrage ne paraisse. Il l'annota, corrigeant les choses fausses ou improbables, « convaincu qu'il s'agissait d'un auteur qui habitait en Hollande ». Précision, celle-ci, qui équivaut à souligner que lui, à l'inverse de Grotius, ne fut pas guidé dans sa réfutation par une quelconque animosité politique, mais seulement par l'amour de la vérité. C'est encore par amour de la vérité qu'il publia ses observations quand il s'aperçut que dans le texte édité de la *Dissertatio* Grotius ne les avait même pas prises en considération, bien qu'elles lui aient été transmises par son frère à qui les avait confiées le beau-frère de Laet. Si cet amour de la vérité est sans aucun doute une construction *a posteriori* (mais Laet a beau jeu de le revendiquer face au conditionnement politique infiniment plus évident de Grotius), il n'est pas improbable que Laet soit sincère quand il confesse à son rival : « Si tu avais changé [d'opinion], même un tout petit peu, ou si au moins tu avais accueilli quelques-unes des raisons que je t'avais amicalement suggérées, je ne serais jamais intervenu sur ce sujet » (cf. *Responsio*, cit., pp. 82-83). En effet, pourquoi Laet aurait-il dû réfuter Grotius si celui-ci n'avait pas donné à la thèse des Norvégiens le sens exclusif qu'on a vu, c'est-à-dire s'il n'avait pas parlé « en ambassadeur » ? C'est là le point crucial, le point qui explique non seulement la conception de Grotius sur les origines des Américains, mais aussi la violence de sa réaction aux objections de son adversaire. « En effet – explique Laet –, estimant que ce sujet n'a pas de relations avec la fonction d'ambassadeur, je pensais pouvoir en discuter avec lui comme avec une personne privée » (*Responsio*, cit., Préface, p. 2). Par sa réaction même, Grotius prouve au contraire qu'il conçoit le problème des origines des Américains comme une question d'État. En adoptant un point de vue plus général, Laet semble donc en mesure de repérer assez clairement les limites de son adversaire, soucieux d'orienter sa recherche vers des intérêts politiques très précis. Il a donc beau jeu de s'affirmer par rapport à Grotius comme celui qui recherche objectivement la vérité : certes, ses théories sont « plus vraies » que celles de Grotius, dans la mesure où elles sont rationnellement plus cohérentes. Mais à nos yeux il n'est pas moins conditionné que Grotius par les intérêts économiques auxquels il est lié, ceux de la Compagnie des Indes. C'est seulement le côté universel de ces intérêts qui lui permet une attitude mentale plus objective, plus « scientifique ». Sa conscience est plus claire parce que sont moindres les dissimulations irrationnelles et les sophismes avocassiers auxquels il est contraint pour faire concourir une théorie *générale* sur le peuplement de l'Amérique à la justification politique et juridique d'une réalité coloniale *particulière*. Bien que se disant lui-même en quête de la pure vérité, Laet n'ignore pas vraiment que les intérêts de la « vérité » coïncident avec ceux de la Compagnie de commerce hollandaise. À Grotius qui l'accuse d'être un géographe improvisé il répond avec lucidité : « J'ai écrit mes livres sur l'Amérique [...] avec l'intention de montrer à nos compatriotes ce qu'il y avait de solide dans ces terres, et ce qui, au contraire, était faible et propice à l'attaques de nos armes » (*Responsio*, cit., pp. 2-3). Contre les camouflages religieux et les inavouables intérêts particuliers défendus par Grotius, on trouve l'as-

surance de Laet, la clarté de ses intentions et le cynisme qui lui viennent d'être l'expression du capital colonial le plus solide et prospère du monde.

120- On a déjà parlé, au chapitre précédent, du « retour » de la théorie judéogénique dans le milieu anglais, et on a remarqué qu'elle découlait, sur le plan philosophique, de la nouvelle élaboration dont cette théorie est l'objet, précisément – en Hollande – qui la débarrasse de ses traditionnelles caractéristiques « ibériques ». Cependant, un traitement à part de la théorie judéogénique dans les versions anglaise et hollandaise est justifié par leur signification idéologique différente, comme on le verra sans peine à la lecture de ce paragraphe.

121- LAET, *Notae*, cit., « Ex libro decimo Historiae Brasiliensis Emanuelis de Moraës nondum editae », pp. 216-219.

122- Laet lui-même, pour répondre à Grotius qui l'accuse (sur la base de quels éléments ?) d'avoir empêché la publication de l'œuvre de Morais, fournit quelques informations sur cet auteur et sur son séjour en Hollande : cf. *Responsio*, cit., pp. 3-5.

123- *Notae*, cit., p. 216.

124- Morais fait allusion à *Nombres*, XXXVI, 6-8.

125- Cf. Morais in LAET, *Notae*, cit., p. 217. Pour ce dernier trait hébraïque, Morais fait référence à la description de la mort de Moïse in *Deutéronome*, XXXIV, 8.

126- *Ibid.,* p. 218.

127- *Ibid.,* p. 219.

128- *Ibid.,* p. 218.

129- La *Relación* d'Antoine de Montezinos est publiée par Menasseh Ben Israël in *Esperança de Israel* (v. *infra*, p. 394), pp. 1-16.

130- *Ibid.,* pp. 1-2.

131- *Ibid.,* p. 2.

132- Cf. *ibid.,* p. 11.

133- *Ibid.,* pp. 12-13.

134- *Ibid.,* p. 13.

135- *Ibid.,* p. 8.

136- *Ibid.,* p. 16.

137- Cf. Cecil ROTH, *Historia de los Marranos*, Buenos Aires, 1946, pp. 206-212.

138- Cf. *ibid.,* p. 209.

139- Menasseh BEN ISRAEL, *Esperança de Israel… Trata del admirable esparzimiento de los diez Tribus, y su infalible reducción con los de mas, a la patria : con muchos puntos, y Historias curiosas, y declaración de varias Prophecías, por el author rectamente interpretadas. Dirigido a los señores Parnassim del K. K. de Talmud Tora*, En Amsterdam, Año 5410 [1650].

140- Cf. *ibid.,* Préambule « Al lector ».

141- V. *supra*, p. 64.

142- Cf. MENASSEH, *op. cit.*, pp. 24-26.

143- Cf. *ibid.,* pp. 26-27.

144- Cf. *ibid.,* p. 28.

145- *Ibid.,* p. 29.

146- *Ibid.,* p. 27.

147- *Ibid.,* pp. 44-45.

148- *Ibid.,* p. 23. Cette déclaration de Menasseh confirme entre autres la circulation de la thèse judéogénique, dans sa version espagnole, essentiellement dans le milieu des *conquistadores*, comme nous l'avons souligné en son temps.

149- V. *supra*, p. 66.

150- V. *supra*, p. 68.

151- MENASSEH, *op. cit.*, p. 118.

152- *Ibid.,* pp. 29-30.

153- Cf. *ibid.,* p. 30 sqq., où Menasseh rapporte les différents témoignages qui prouveraient l'exis-

tence de ces populations.

154- *Ibid.,* p. 119.

155- *Ibid.,* pp. 119-120.

156- *Ibid.,* p. 114.

157- *Ibid.,* p. 43.

158- Cf. Werner SOMBART, *Les Juifs et la vie économique*, Paris, 1923, p. 61.

159- T. SPITZEL, *Elevatione Relationis Montezinianae de repertis in America Tribubus Israeliticis et discussione argumentorum pro origine Gentium Americanarum Israelitica a Menasse Ben Israel in [...] Spe Israelis Conquistorum*, Bâle, 1661. Il est étrange que Spitzel attende onze ans pour réfuter la thèse des Juifs d'Amsterdam. Mais il est compréhensible qu'une attaque directe contre elle ne puisse pas se manifester avant 1654, date à laquelle, par la paix de La Haye, la Hollande renonce définitivement, au profit de l'Angleterre, à sa colonie de la Nouvelle Hollande où s'étaient installée une grande partie des Juifs du Brésil. L'année précédente, à Londres, Thomas Thorowgood avait recommencé à soutenir la thèse judéogénique, sous une forme spécifiquement anglaise, qui toutefois, comme on l'a vu, se servait aussi du témoignage de Montezinos dont Thorowgood lui-même avait publié la relation dès 1650 (v. *supra*, p. 342). À ce point se profilait le risque que la thèse judéogénique servît à cimenter idéologiquement une alliance anglo-juive ; cette éventualité peut avoir induit Spitzel à ouvrir les hostilités contre les élaborations de Montezinos et de Menasseh publiées onze ans auparavant.

160- *Ibid.,* p. 41.

161- Selon Spitzel, en effet, le texte du pseudo-Esdras est en contradiction « non seulement avec les Écritures canoniques, mais encore avec toute l'histoire et la géographie judaïque, et aussi avec la droite et saine raison » (*ibid.*, p. 46) ; et l'inscription hébraïque trouvée dans les Açores peut très bien être l'œuvre, plutôt que des premiers habitants, de Juifs récemment arrivés dans l'île après leur expulsion d'Espagne (cf. *ibid.,* p. 68).

162- *Ibid.,* p. 81.

163- Cf. *ibid.,* pp. 82-116.

164- *Ibid.,* p. 81.

165- Cf. *ibid.,* pp. 85-87.

166- Cf. *ibid.,* pp. 107-108.

167- Cf. *ibid.,* pp. 109-113.

168- *Ibid.*, p. 81.

169- Cf. *ibid.,* pp. 87-98.

170- Cf. *ibid.,* pp. 100-101.

171- Cf. *ibid.,* p. 80.

172- V. *supra*, p. 89.

173- SPITZEL, *op. cit.,* p. 118.

174- *Ibid.,* p. 31.

175- *Ibid.,* p. 26.

176- *Ibid.,* p. 28.

177- POISSON, *Animadversio…,* cit.

178- V. *supra*, p. 376.

179- V. *supra*, p. 135 sqq.

180- GROTIUS, *Adnotationes in Posteriorem Paralipomenon*, chap. III, § 7, in *Opera omnia Theologica in tres Tomos divisa*, t. I, Amsterdam, 1679, p. 181 (1re éd. des *Annotata in Vetus Testamentum*, Paris, 1644).

181- V. *supra*, p. 136 sqq.

182- GROTIUS, *De jure belli ac pacis*, cit., l. II, chap. XXII, § XV, p. 388.

183- POISSON, *op. cit.,* p. 7.

184- *Ibid.,* p. 16.

185- *Ibid.,* p. 12.
186- *Ibid.,* p. 13.
187- *Ibid.,* p. 14.
188- *Ibid.,* p. 13.
189- *Ibid.,* p. 15.
190- L'opuscule de Robet LE COMTE, *De origine gentium americanarum dissertatio*, Amsterdam, 1644, fut publié posthume par Nicolas Herouart, qui lui adjoignit une courte introduction. Mais un texte identique, avec le même titre, parut l'année d'après (Leyde, 1645) sous le nom de Leo Oüescombius, « Medicus Gallo-Burdegalensis », avec une dédicace à « Jacobo de Wassenaer, Illustrissimorum Ordinum Generalium Hollandiae et West-Frisiae Assessori ». Tout cela rend incertaine l'attribution de l'opuscule, mais confirme son appartenance hollandaise.
191- LAET, *Notae*…, cit., pp. 216-217.
192-V. *supra*, p. 216 sqq.
193- LE COMTE, *op. cit.,* p. 6.
194- *Ibid.,* p. 3.
195- *Ibid.,* p. 28.
196- *Ibid.,* p. 13.
197- *Ibid.,* p. 6.
198- « Sous le nom d'Atlantide – affirme Le Comte – les Phéniciens font allusion à l'Inde Occidentale » (*ibid.*, pp. 21-22) : mais « pour couvrir d'infamie la région, et extirper des âmes le désir de la rejoindre » ils firent vite circuler des bruits diffamatoires, disant qu'elles étaient peuplées de satyres et d'autres habitants monstrueux (cf. p. 25). On trouve un écho de ces fables dans les écrits de Pline, Pomponius Mela, etc… : et l'effet de ces bruits fut que « depuis ces temps jusqu'à nos jours fut interrompu le commerce, et même effacé le souvenir de ces régions » (p. 26). Sur la raison de cette interruption des relations, Le Comte se borne à rapporter, sans le commenter, le témoignage du pseudo-Aristote (cf. pp. 26-27).
199- Cf. *ibid.,* pp. 4-5.
200- *Ibid.,* p. 28.
201- *Ibid.,* p. 29.
202- Cf. *ibid.,* pp. 29-30
203- *Ibid.,* p. 29.
204- Cf. *op. cit.,* pp. 31-34.
205- V. *supra*, p. 111 sqq.
206- Cf. *op. cit.,* pp. 35-38.
207- V. *supra*, p. 101 sqq.
208- *Op. cit.,* p. 34.
209- *Op. cit.,* p. 41.
210- *Op. cit.,* p. 35.
211- Georg HORN, *De originibus americanis libri quattuor*, cit. C'est Horn lui-même qui explique, dans la « Praefatio ad Lectorem », qu'il a écrit l'œuvre « sur les exhortations de Jean de Laet essentiellement, après que celui-ci avait réfuté les nouvelles opinions de Hugo Grotius » ; et qu'il avait ensuite attendu plusieurs années – pour des raisons personnelles – pour la publier (p. [**3, v.]).
212- *Ibid.,* 1. I, chap., IV, p. 25
213- Grotius est un objectif constant de la polémique de Horn ; mais pour la réfutation de son hypothèse de peuplement norvégien cf. spécialement *ibid.*, 1. III, chap. VII, p. 162 sqq.
214- Cf. *ibid.,* 1. I, chap. IV, pp. 26-27.
215- Cf. *ibid.,* 1. I, chap. II, p. 19 (v. *supra*, p. 29). Il est significatif que Horn, après avoir ainsi exclu un *premier* peuplement anglais de l'Amérique, admette ensuite la possibilité des navigations de Madoc, mais avec certaines restrictions décisives : 1) que ces navigations eurent

lieu *après* le peuplement originaire de l'Amérique par les Phéniciens ; 2) qu'elles eurent pour *seul* but l'actuelle « Virginie ou Nouvelle Angleterre » : 3) que ces régions n'étaient pas désertes, mais déjà peuplées, même faiblement, par les Phéniciens, avec lesquels les gaéliques se fondirent, *en perdant leurs caractères nationaux* (cf. *ibid.*, 1. III, chap. II, pp. 134-137). Le même discours est étendu aux anciens Espagnols (*Hispani*), qui purent aussi arriver en Amérique après les Phéniciens, quand « ils exercèrent aussi dans l'Atlantique leur activité de pirates » (oh, la Némésis historique !) mais qui, de toute façon, n'y laissèrent aucune trace de leurs coutumes et de leur langue car « les anciens Espagnols étaient sauvages et plus féroces que les Scythes et les Thraces » (on est loin du royaume américain d'Hespéros imaginé par Oviedo !) (cf. *ibid.,* 1. III, chap. I, pp. 132-133). Horn poursuit en somme, mais avec plus de prudence, la politique de Laet : flatter – pour obtenir leur collaboration – des colons d'une autre nationalité, sans pourtant concéder quoi que ce soit à leurs revendications « nationales ».

216- Cf. *ibid.,* 1. I, chap. II, p. 15 (v. *supra*, p. 30).
217- Cf. *ibid.* (v. *supra*, p. 34 sqq.).
218- *Ibid.,* « Praefatio ad Lectorem », p. [**6, r.].
219- Cf. *ibid.,* 1. I, pp. 10-11 (contre la présence des Dix Tribus) et 1. III, chap. XIII, p. 186 sqq. (contre l'identification Tartares – Dix Tribus).
220- *Ibid.,* 1. I, chap. IV, pp. 33-34.
221- Cf. *ibid.,* 1. I, chap. XI, p. 58 sqq.
222- Cf. *ibid.,* 1. II, chap. II, p. 68 sqq.
223- Cf. *ibid.,* 1. II, chap. III-XIII, pp. 72-130.
224- Un autre indice de la position anti-missionnaire de Horn est l'acceptation de l'hypothèse d'une prédication de l'apôtre Thomas au Brésil (cf. *op. cit.,* 1. III, chap. XIX, pp. 218-220), qui, déjà au XVI^e^ siècle coïncide souvent, dans le milieu huguenot, avec l'hypothèse chamitique, l'une et l'autre visant à nier la perspective d'une conversion massive des *indios* (v. *supra*, pp. 127-28, n. 73).
225- Cf. *ibid.,* 1. II, chap. III, pp. 72-76.
226- Cf. *ibid.,* 1. II, chap. VI, pp. 84-93.
227- Cf. *ibid.,* 1. II, chap. VIII, pp. 94-100.
228- Cf. *ibid.,* 1. II, chap. X, pp. 108-118.
229- *Ibid.,* 1. II, chap. XII, p. 120.
230- Cf. *ibid.,* 1. II, chap. XII, pp. 120-122.
231- Cf. *ibid.,* 1. II, chap. XIII, pp. 123-130.
232- *Ibid.,* 1. II, chap. XIII, p. 123.
233- *Ibid.,* 1. II, chap. XIII, p. 123.
234- *Ibid.,* 1. II, chap. XII, p. 120.
235- Cf. *ibid.,* 1. II, chap. XIII, p. 129.
236- *Ibid.,* 1. II, chap. X, pp. 117-118.
237- Sur l'origine scythique des Américains cf. *op. cit.,* 1. III, chap. III-XX, pp. 137-222.
238- Cf. *ibid.,* 1. III, chap. IV, pp. 144-148.
239- Cf. *ibid.,* 1. III, chap. V, p. 149 sqq.
240- Cf. *ibid.,* 1. III, chap. VI, p. 152 sqq.
241- Cf. *ibid.,* 1. III, chap. IX, p. 169 sqq.
242- Cf. *ibid.,* 1. III, chap. XVI, p. 210-11.
243- Cf. *ibid.,* 1. III, chap. XV, p. 199.
244- *Ibid.,* 1. III, chap. XV, pp. 201-202.
245- *Ibid.,* 1. IV, chap. I, p. 223.
246- *Ibid.,* 1. IV, chap. X, p. 250.
247- V. *supra*, p. 331.
248- *Ibid.,* 1. IV, chap. I, pp. 224-225.
249- V. *supra*, p. 320 sqq.

250- *Ibid.,* 1. IV, chap. I, p. 225.
251- *Ibid.,* 1. IV, chap. V, p. 238.
252- Cf. *ibid.,* 1. IV, chap. VI, pp. 240-242.
253- Cf. *ibid.,* 1. IV, chap. VII, pp. 242-243.
254- Cf. *ibid.*, 1. IV, chap. VIII, pp. 243-245.
255- Cf. *ibid.,* 1. IV, chap. IX, pp. 246-248.
256- Sur les traditions des Péruviens cf. *op. cit.,* 1. IV, chap. X-XI, pp. 248-254.
257- *Ibid.,* 1. IV, chap. X, p. 249.
258- *Ibid.,* 1. IV, chap. XI, p. 252.
259- *Ibid.,* 1. IV, chap. XII, p. 254.
260- Sur les traditions des Mexicains cf. *op. cit.,* 1. IV, chap. XII-XIII, pp. 254-66.
261- Cf. *ibid.,* 1. IV, chap. XIV, pp. 267-276.
262- *Ibid.,* 1. IV, chap. XIV, p. 267..
263- Cf. *ibid.,* 1. IV, chap. XIV, p. 269.
264- Cf. *ibid.,* 1. IV, chap. XIV, p. 270.
265- *Ibid.,* 1. IV, chap. XIV, p. 270.
266- *Ibid.,* 1. IV, chap. XIV, p. 274.
267- *Ibid.,* 1. IV, chap. XIV, p. 269.
268- Cf. *ibid.,* 1. IX, chap. XIV, p. 273.
269- Cf. *ibid.,* 1. IV, chap. XIV, p. 272.
270- Cf. *ibid.,* 1. IV, chap. XV-XVI, pp. 276-282.
271- Cf. ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, cit., 1. V, pp. 139-181 ; voir aussi *supra*, p. 89.
272- HORN, *op. cit.,* 1. IV, chap. XV, p. 276.
273- *Ibid.,* 1. IV, chap. XV, p. 280.
274- *Ibid.,* 1. IV, chap. XV, p. 277.
275- Par sa position, Horn ne refuse pas seulement la théorie acostienne de l'imitation diabolique, mais aussi la version plus récente qu'en avait donnée le jésuite Athanasius Kircher, à l'égard de qui l'érudit hollandais emploie fréquemment des expressions polémiques, allant jusqu'à l'accuser d'avoir soutenu une « fraude jésuitique » mise en œuvre par la Compagnie de Jésus « pour tromper les Chinois et les dépouiller de leurs trésors » (cf. *ibid.,* 1. IV, chap. XV, p. 277). Kircher avait soutenu l'origine égyptienne de la majeure partie des cultes païens ; mais en même temps, il avait considéré l'idolâtrie égyptienne comme une expression concentrée de l'activité imitatrice et corruptrice du démon ; de sorte que, même les rites païens pour lesquels il recherche une explication « diffusionniste » ne perdent pas leur caractère essentiellement diabolique (cf. *Œdipus Aegyptiacus*, Rome, 1652, t. I, Syntagma V, « Simia Aegyptiacae ad aliarum Barbarorum Gentium idolatriam affinitate ; et quo modo exterae gentes Aegyptiorum ritus nullo non tempore affectarint », Chap. I, « De barbarorum Gentium idolatria, a Daemone vel recens inventa, vel propagatione successiva introducta », p. 398). Dans ce schéma interprétatif, Kircher fait également entrer le Nouveau Monde (cf. *ibid.* chap. V, « De Religione Americanorum Aegyptiacae parallela » pp. 417-423). Ses habitants, « comme les Égyptiens, adorent l'eau, la terre, les fleurs, les herbes, toutes sortes d'oiseaux, toutes les choses domestiques, et tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, leur est utile » ; et les Mexicains, en particulier, ont en commun avec les Égyptiens les idoles en bois, le culte phallique, les pyramides, le culte du soleil et de la lune (cf. *ibid.,* pp. 421-423). Or, observe Kircher, « il ne peut sembler étrange à aucun observateur que presque toute l'Asie est infestée par cette folle idolâtrie des Égyptiens, car il fut facile de la propager à cause de la contiguïté des terres et des royaumes, ainsi que des échanges commerciaux de nombreux peuples voisins » ; mais comment expliquer le fait que « les rites égyptiens aient pénétré aussi dans le Nouveau Monde, séparé par une étendue de terre et de mer presque infinie ? » Pour résoudre cette difficulté, Kircher fait directement appel à l'activité imitatrice du démon : « Il semble

certain – affirme-t-il – que ce vieil ennemi du genre humain qui maintenait sous sa tyrannie féroce l'Égypte et le reste de l'Asie, contraint par la lumière du sacro-saint Évangile à fixer sa demeure dans ce coin reculé du monde, [le] corrompit avec les mêmes inventions par lesquelles il avait corrompu les autres » (*ibid.,* p. 417 ; on trouve une explication analogue des cultes égyptiens dans l'œuvre de KIRCHER, *Prodromus Coptus sive Aegyptiacus*, Rome, 1636, chap. VI, « De Expeditione Aegyptiorum, seu Coptitarum, in Indiam, Chinam, et reliquas Asiae regiones facta », pp. 121-122).

276- V. *supra*, p. 85 sqq.

277- Pour une observation de ce type, en ce qui concerne Laet et Horn, cf. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi,* cit., pp. 102-104.

278- V. *supra*, p. 335 sqq.

279- Ainsi s'exprime encore Landucci, *op. cit.,* p. 103.

280- GROTIUS, *De jure belli ac pacis*, cit., l. III, chap. XV, § IV, p. 552 et § XI-XII, p. 554.

281- V. *supra*, p. 185 sqq. et p. 222 sqq.

282- V. *supra*, p. 270 sqq.

283- Sur la discussion chronologique entre Vossius et Horn cf. PINOT, *La Chine*, cit., p. 203 sqq.

284- Une tentative caractéristique de concilier les exigences de la politique commerciale avec une position idéologique plus nettement bibliocentrique est vérifiable dans la manière dont le problème des origines des Américains est abordé dans la *Demonstratio Evangelica* de Pierre-Daniel Huet, fervent admirateur de la politique commerciale hollandaise et partisan de la nécessité, pour la France, de suivre son exemple (cf. ses anonymes *Mémoires sur le commerce des Hollandois*, cit., « Préface », pp. IV et XI sqq.). Huet écrit la *Demonstratio Evangelica* après avoir passé un mois entier à Amsterdam à discuter avec Menasseh ben Israël de questions bibliques (cf. Alphonse DUPRONT, *P.-D. Huet et l'exégèse comparatiste au XVII^e siècle*, Paris, 1930, p. 47) ; on perçoit aussi nettement l'écho de ces discussions dans les pages consacrées au problème américain (cf. *Demonstratio Evangelica*, Paris, 1679, propositio IV, chap. VII, § VI, pp. 102-104). Comme Menasseh, Huet souligne la présence, en Amérique, d'une infinité de coutumes et de croyances d'origine hébraïque évidente : de la croyance dans le Déluge à l'attente du Messie, de la circoncision à la flamme perpétuelle sur les autels, de l'observance du jubilé et du sabbat à l'abstinence de certaines chairs, de l'usage de la verge dorée comme symbole de commandement aux règles matrimoniales, et pour finir, les inévitables affinités linguistiques (cf. *ibid.,* p. 103). Mais, contrairement à Ménasseh, il n'en conclut pas que les Américains ou une partie d'entre eux sont d'origine hébraïque. Sur la question des origines, Huet est plutôt d'accord avec Horn : les navigations phéniciennes et carthaginoises constituent, selon lui aussi, l'explication la plus probable du premier peuplement du Nouveau Monde (cf. *ibid..,* p. 102), même si rien n'empêche des navigations postérieures ou des migrations terrestres, comme tendraient à le démontrer les « nombreux signes de christianisme », la monnaie romaine, les mots latins relevés dans le Nouveau Monde. (Huet avance en particulier l'hypothèse d'une provenance des Péruviens des Africains de Guinée et d'Angola, dépourvus comme eux d'écriture, mais capables de compter en se servant de cordelettes colorées ; Africains qui auraient pu facilement rejoindre le Pérou en navigant sur l'Amazone, et dont la peau se serait éclaircie à la suite de croisements successifs avec les populations blanches déjà présentes dans le Nouveau Monde : cf. *ibid.,* 103-104). Mais pourquoi, pour soutenir une origine phénicienne, et de toute façon non biblique des Américains, éprouve-t-il le besoin de souligner les coutumes judaïques ? Pour répondre, il faut se rappeler la thèse générale de la *Demonstratio Evangelica*, qui tente de démontrer que toutes les religions païennes dérivent de la religion mosaïque, afin de ramener toutes les histoires profanes (y compris celles des civilisations non européennes) dans le sein de l'histoire biblique (non sans provoquer toutefois cet effet de dépréciation de la religion judéo-chrétienne – consécutive au principe de l'équivalence des croyances – qui allait faire peser sur Huet un soupçon d'hétérodoxie). Dans le cadre de cette position, attribuer aux Américains une origine phénicienne,

ou en tout cas non biblique, signifie adhérer à la perspective laïque du rapport commercial, en déniant la validité des droits sacrés et des pseudo-prophéties que la thèse judéogénique comportait nécessairement. Mais souligner l'existence de coutumes hébraïques chez les Américains revient à dire que, tout en provenant de peuples de l'antiquité païenne, ils ne peuvent pourtant pas être considérés comme étrangers à la paternité adamique ; et bien qu'ils soient des peuples anciens, on ne peut pas considérer qu'ils sont antérieurs à Adam. Laet et Horn – veut dire Huet – ne conduisent pas nécessairement à La Peyrère. La laïcité du commerce n'est pas nécessairement en contradiction avec le système idéologique biblique et chrétien. La France, qui ne peut certes pas renoncer à celui-ci – ni, à cause de sa structure monarchique et féodale, l'écarter dans la même mesure que la Hollande – peut donc sans crainte suivre l'exemple de la Hollande dans le domaine commercial.

CHAPITRE III

L'Américain préadamique : aux sources de la théorie raciale

1- Crises et nouvelles perspectives du polygénisme

Les attaques, venues de plusieurs endroits, qui avaient, entre la fin du seizième et le début du dix-septième siècle, frappé la doctrine polygénique, n'avaient pas empêché qu'elle trouvât encore d'ardents partisans. La nature de ces attaques, toutefois, devait provoquer au sein même des théories polygéniques de profondes modifications. D'une part, la dénonciation du danger religieux et politique du polygénisme lui conférait de plus en plus nettement un caractère libertin, anti-ecclésiastique et anti-missionnaire. D'autre part, la critique à laquelle la doctrine de la génération spontanée était soumise, y compris d'un point de vue scientifique et expérimental, poussait les partisans du polygénisme à rechercher de nouvelles hypothèses naturalistes pour justifier leurs affirmations anti-scripturaires.

Giulio Cesare Vanini – de formation padouane, comme la majeure partie des partisans de la génération spontanée de l'homme au seizième siècle, et français d'élection – peut être considéré comme un maillon reliant le polygénisme exprimé par le naturalisme du XVI^e^ siècle à celui qui prend de nouvelles formes à partir des milieux du libertinisme français de la première moitié du XVII^e^. Dans les dialogues publiés à Paris en 1616[1], Vanini ose défendre – malgré leur caractère blasphématoire désormais proclamé – les doctrines sur l'origine naturelle de l'homme. Mais cette fois, la réaction ecclésiastique ne se fait pas attendre : d'abord, par la mort sur le bûcher, à Toulouse, du courageux blasphémateur ; ensuite, par le réquisitoire enflammé du jésuite Garasse[2], où les opinions de Vanini sur l'origine de l'homme trouvent place parmi d'autres affirmations libertines, valant à leur auteur des épithètes comme *miserable, maudict, meschant belistre.*

Dans le dialogue vaninien, à la question d'un interlocuteur, Alexandre, au sujet de la formation du premier homme, l'autre, Giulio César – c'est-à-dire Vanini lui-même – répond en rapportant l'opinion de Diodore de Sicile selon qui « le premier homme est né par hasard de la boue de la terre[3] ». Mais – observe Garasse scandalisé – « bien qu'il [Vanini] feigne de refuser ce récit comme quelque chose de chimérique, il le renforce au contraire mieux qu'il ne le ferait

par des preuves, des raisons, des autorités, et si, en définitive, il conclut qu'il s'agit en vérité de l'opinion des Athées, il la propose d'une manière si crue, il la combat si faiblement, il l'expose si clairement qu'il n'est pas nécessaire de le mettre au pied du mur : ses mots sont suffisamment clairs[4] ». Et en effet, Vanini ne met dans la bouche d'Alexandre les principales objections déjà avancées par l'apologétique du XVI[e] siècle contre la génération spontanée de l'homme que pour pouvoir les combattre, et accroître la crédibilité de la théorie naturaliste. Ils sont nombreux en effet – souligne Vanini – « ceux qui ont pris cette fable pour une histoire vraie ». Parmi eux se détache Cardan, que Vanini non seulement résume, mais qu'il défend à propos de l'objection que lui fit en son temps Scaliger[5], et que soulève à présent Alexandre : faire remarquer l'incongruité logique d'une proposition comme « le rat peut naître de la pourriture, donc l'homme le peut aussi » ne démolit en rien la conviction de Cardan qui s'appuie plutôt sur un argument physique comme la chaleur, qui, en agissant sur la pourriture, « insuffle bientôt une âme appropriée à cette matière ». À ce moment naît pourtant une objection plus sérieuse, de type expérimental, déjà avancée en son temps par Scaliger et approfondie par Campanella[6] : « il ne manque pas en de nombreux endroits une grande quantité de pourriture, pourquoi donc n'en est-il jamais sorti un bœuf, ou un cheval ? ». Vanini répond en rappelant le témoignage de Diodore (déjà rapporté, anonyme, par Cardan) selon lequel les rives limoneuses du Nil, sous l'action du soleil, « produisent des animaux énormes »[7]. Mais par cette réponse, Vanini ne donne pas une preuve expérimentale directe de la génération spontanée de l'homme : et cette carence devait sembler impardonnable à un siècle qui prenait de plus en plus la vérification expérimentale comme critère fondamental pour juger de la validité scientifique de toute hypothèse physico-biologique. Ce n'est pas un hasard si aucun savant du XVII[e] siècle ne prendra la défense de la génération spontanée de l'homme, mais au contraire, grâce au perfectionnement des techniques de contrôle expérimental, la *generatio aequivoca* des animaux inférieurs elle-même deviendra de plus en plus difficile à soutenir[8]. Malgré la confusion de ses idées, Vanini semble avoir eu vaguement conscience du discrédit scientifique total dans lequel la doctrine sur la génération spontanée de l'homme allait bien vite tomber. Soucieux pourtant de sauver l'hypothèse d'une origine naturelle de l'homme, Vanini commence à rechercher de nouvelles conjectures explicatives, capables d'offrir à l'examen scientifique la garantie d'une vérification expérimentale plus directe.

C'est Cardan, une fois encore, qui constitue le point de départ de ce nouvel axe de recherche. Le naturaliste du XVI[e] siècle avait soutenu que les charognes des animaux de grande taille favorisent particulièrement la génération spontanée des animaux parfaits, et cela avait aussitôt semblé à Scaliger une espèce de reconnaissance de la possibilité de génération spontanée de l'homme. Maintenant, Garasse accuse Vanini d'avoir approuvé « tacitement la sotte opinion de Cardan qui disait que l'homme peut s'engendrer de la pourriture et de la corruption des bêtes », et d'être arrivé à la conclusion qu'« une bête peut se changer en

homme[9] ». Et en effet, Vanini rapporte – avec un détachement feint – l'opinion de certains « athées » qui osent soutenir que « le premier homme a été engendré par la pourriture des singes, des porcs et des grenouilles ». Pourquoi ? Il y a une grande ressemblance entre l'homme et ces animaux « en ce qui concerne la chair et les mœurs[10] ». L'intention provocatrice de Vanini, son goût libertin pour le sarcasme blasphématoire se manifestent clairement dans ce rapprochement moral. Et Garasse s'en rend bien compte quand il affirme que Vanini, avec sa théorie, « s'engage par voie de conséquence à croire que réciproquement l'homme peut se changer en bête », et il réplique vivement sur le même plan que « le seul moyen [...] pour faire dégénérer un homme en bête, c'est la proposition des prétendus beaux esprits de satisfaire notre nature, c'est-à-dire son côté animal et sa bestialité, en tout ce qu'elle nous demande[11] ».

Mais l'intention de Vanini va très au-delà de la polémique morale dénoncée par Garasse. L'hypothèse de Cardan sert à Vanini de passerelle pour arriver à une nouvelle explication de l'origine naturelle de l'homme qui ne se fonde plus sur la génération spontanée, mais sur la génération *ex semine* par des espèces animales proches. Il s'agit de supposer – pour utiliser l'expression plus polémique, mais plus claire de Garasse – « que l'homme provienne de la semence des magots et des singes, qui en se cultivant arriva par la suite à se perfectionner et à prendre la forme d'homme ; [...] et que s'il y a des bêtes au monde qui ont donné naissance à l'homme, il faut que ce soit les singes et les macaques[12] ». Une supposition que Vanini essaie d'appuyer par des arguments naturalistes et par ces preuves expérimentales qui manquaient à l'hypothèse d'une *generatio aequivoca* de l'homme. « Les athées » – dit en effet Vanini – soutiennent que « les premiers hommes marchaient courbés à la manière des quadrupèdes », et que la position debout qu'on apprend aux enfants est le fruit de l'artifice (*industria*), et c'est pour cela qu'elle est abandonnée dans la vieillesse[13]. Il y a là, observe méchamment, mais non sans raison, Garasse, une tentative de la part de Vanini de « prouver [son] dire par l'expérience », tentative que Garasse lui-même explicite, encore que sous une forme caricaturale, par ce raisonnement : « le fait que les hommes dans la vieillesse deviennent courbés, comme s'ils voulaient marcher à quatre pattes, est signe qu'ils ont été placés et formés dans cette position dès leur origine[14] ». Mais le souci expérimental de Vanini devient encore plus évident quand il met dans la bouche d'Alexandre, sous forme d'objection, la proposition de vérification suivante : « je voudrais bien voir une expérience de ce type, qu'un enfant élevé dès sa naissance dans la forêt devienne un quadrupède[15] ». Il est probable qu'un esprit curieux comme Vanini était au courant des découvertes d'enfants sauvages devenus justement quadrupèdes qui, à cette époque, commençaient à attirer l'attention des naturalistes[16] : donc, en proposant l'expérience, il était sûr, en son for intérieur, que le résultat confirmerait sa théorie. Mais en tout cas, Vanini fait un effort évident pour justifier, par des analogies somatiques, le rapport de filiation supposé entre le singe et l'homme. Outre la tendance quadrupède des vieillards et des enfants sauvages, une autre preuve de ce type est

donnée par la couleur des noirs. Certains « athées plus modérés » (*mitiores*) soutiennent en effet – assure Vanini – que « seuls les Éthiopiens proviennent de l'espèce et de la semence des singes, parce que chez les uns et les autres on observe la même couleur[17] ». Pour Vanini, la couleur des noirs n'est donc pas seulement, comme auparavant pour Bruno, une preuve très solide de leur origine différente, mais aussi une démonstration empirique de leur provenance du singe.

La demande de Campanella d'étayer par des preuves expérimentales l'hypothèse d'une origine naturelle de l'homme reçoit ainsi, grâce à Vanini, une première réponse : mais c'est une réponse qui, abandonnant le terrain de la *generatio aequivaca*, affronte le problème – si riche de développements historiques – des liens de parenté entre l'homme et les singes anthropoïdes. Un problème qui, bien que confusément, commençait à s'offrir à l'attention des naturalistes. Les grandes découvertes géographiques avaient amené, outre à la découverte de nouvelles races, à la connaissance – encore très approximative – de certaines variétés de primates dont la surprenante ressemblance avec l'homme pouvait rendre problématique la frontière entre l'homme et la bête, pourvu qu'on ait de l'homme une conception non pas sacrée, mais naturaliste. Un naturaliste du XVI^e^ siècle, Gesner, avait décrit ce type de singe comme un animal « si intelligent qu'on dirait que certains hommes, de ce point de vue, lui sont inférieurs : certainement pas parmi nos concitoyens, mais parmi les barbares qui habitent des régions au climat inhospitalier, comme les Éthiopiens, les Numides et les Lapons[18] ».

D'un côté donc, la découverte de races humaines estimées bestiales (à quoi s'ajoute, comme on l'a dit, la découverte dans les pays « civilisés » d'individus humains sauvages), de l'autre, les informations des voyageurs sur le comportement « humain » des singes supérieurs ouvrent la voie à cette thématique qui atteindra son développement maximum dans les débats, à la fin du XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle, sur la place de l'homme dans le domaine de l'histoire naturelle, et sur les critères qui distinguent l'espèce humaine des espèces animales proches. Si les développements de cette thématique ne font pas partie de ce travail[19], il est pourtant important de souligner le vif intérêt que rencontrent ces formes intermédiaires entre l'animal et l'homme dans ces mêmes milieux culturels – ceux du libertinisme français – qui sont les principaux propagateurs, au dix-septième siècle, de l'hypothèse polygénique. Même quand cet intérêt ne débouche pas, comme chez Vanini, sur une affirmation claire de la dépendance génétique de l'homme du singe, sa présence démontre en tout cas la recherche de nouvelles bases, expérimentalement prouvées, pour soutenir l'origine naturelle de l'homme.

Un témoignage de poids de la présence de cet intérêt dans les milieux scientifiques français est fourni par Pierre Gassendi, quand il rapporte que son maître et ami l'abbé Peiresc, qui recevait en 1633 le poète Girard de Saint-Amant, fut particulièrement frappé, en écoutant le récit qu'il lui faisait de ses voyages en Orient, par la description de certains animaux trouvés dans l'île de Java « qui seraient d'une nature intermédiaire entre les hommes et les singes ». À cette occa-

sion, Peiresc déclara qu'il avait appris par un médecin que dans la Guinée africaine il y a des singes « avec une longue barbe blanche », qui « ont beaucoup de jugement » et apprennent facilement à s'habiller, à marcher sur deux pieds, à jouer avec grâce de la flûte et de la cithare et à faire des travaux domestiques comme nettoyer la maison, tourner la broche et piler dans le mortier. Gassendi ajoute encore un nouveau témoignage, apporté par des lettres d'Arcosius. Ce dernier, voyant des nègres de l'Angola chasser et tuer « ceux qui semblaient des hommes des bois[20] », demanda à l'un d'entre eux pourquoi il commettait cette atrocité « contre sa propre espèce ». Il obtint cette réponse : « tu te trompes, ceci n'est pas un homme, mais une bête très semblable à l'homme qui ne se nourrit que d'herbe et a les mêmes intestins qu'une brebis[21] ».

De ces observations, rapportées avec une curiosité évidente, Gassendi ne tire aucune considération précise. Mais leur sens implicite, en rapport avec le problème de l'origine naturelle de l'homme, se révèle dès que La Mothe Le Vayer les introduit dans un discours organisé sur le thème des créatures intermédiaires ou, selon l'expression de l'écrivain libertin, « sur les monstres[22] ». Le discours – qui n'est pas abordé par hasard dans ces *Opuscules* de 1643-44 qui marquent, dans la vaste production de l'écrivain libertin, une reprise et une intensification de la thématique pyrrhonienne[23] – part de la découverte d'un couple de « sauvages », homme et femme, aperçu dans les montagnes du Dauphiné, non loin de Grenoble[24]. Quelle est leur nature et leur origine ? Sont-ce des hommes ou des monstres ? Le Vayer examine les deux possibilités. Le témoignage des paysans du Dauphiné est de nature à faire mettre ces créatures « au rang des véritables monstres », et supposer qu'ils peuvent « venir d'un accouplement illicite ». La littérature sur le sujet ne manque pas : des accouplements d'hommes avec des chevaux, des ânes, des éléphants et des serpents, générateurs de créatures pourvues des deux natures sont abondamment décrits, non seulement par des écrivains anciens comme Plutarque et Pline, mais aussi par des prêtres modernes qui s'acharnent à condamner l'abominable péché de bestialité[25]. Après s'être diverti à agencer ce musée d'obscénités, Le Vayer semble pourtant exclure « qu'il puisse rien venir d'humain de semblables copulations[26] », et que telle puisse être l'origine des sauvages du Dauphiné. Mais cependant, entre deux obscénités, il glisse des observations qui tendent à déplacer l'attention des cas monstrueux particuliers vers des problèmes plus généraux sur l'origine de l'homme et sur la diversité des peuples. Ainsi, après avoir affirmé que « les Péguins [Birmanie] se vantent d'être venus d'un chien et d'une femme chinoise que le débris d'un vaisseau exposa dans leur pays », il ajoute que « quelqu'un a écrit la même chose des premiers Chinois[27] ». Tout de suite après, abandonnant la bouffonnerie pour une réflexion plus sérieuse, il rappelle que les Grecs « ne tenaient pas impossible le mélange de diverses espèces d'animaux avec la nôtre », en précisant qu'Anaximandre pensait « que la première génération de l'homme se fit de diverses formes d'animaux[28] ». Même si c'est en passant, à la manière évasive de Le Vayer, l'hypothèse de Vanini refait surface, et on passe imperceptiblement des

accouplements monstrueux à l'idée de la provenance de l'homme d'autres formes animales. Ce passage, d'ailleurs, est affirmé plusieurs fois clairement par Le Vayer lui-même. « On peut soutenir – écrit en effet le libertin français – que la Nature est capable de produire d'elle-même, et sans que l'homme tombe dans cette infâme bestialité que nous venons de représenter, des animaux qui nous ressemblent si fort, qu'ils ont fait dire qu'on trouvait parfois plus de différence d'homme à homme, que d'eux à nous[29] ». Comment s'est faite cette production naturelle ? « ce n'est pas une chose qui soit bien difficile à concevoir dans la Philosophie[30] », assure Le Vayer : et, en effet, Archélaos, Zénon, Platon, Aristote, Épicure, Lucrèce et Avicenne ont en d'autres temps soutenu « que la Terre nous avait produits d'elle-même comme les Brutes ». En rappelant cette théorie, La Mothe Le Vayer se garde bien pourtant d'affirmer à nouveau la pure et simple génération spontanée de l'homme à partir de la matière putride, comme l'avaient fait les naturalistes du XVI[e] siècle. Pour mettre cette théorie à l'abri des critiques qu'elle avait essuyées, le libertin français affirme maintenant que, selon ces philosophes de l'Antiquité, « les hommes [...] ne venaient pas au commencement dans la perfection où nous les voyons », mais dans des formes incomplètes, immatures et monstrueuses : « enfin après beaucoup de manquements surmontés et rectifiés, la Nature est venue à bout des premiers hommes qui nous ont donné l'être, et que les Grecs nommèrent vraisemblablement pour cela Autochthones[31] ». L'idée, déjà présente chez Vanini, d'une origine de l'homme due à une série de tentatives de la force génératrice de la nature, de plus en plus complexes et parfaites, trouve ici son expression achevée. Mais Le Vayer n'est pas Vanini. Il cache bien plus prudemment, sous une apparence fidéiste, ses convictions hétérodoxes. Et le voilà qui se soucie de préciser qu'« on ne saurait sans impiété déférer à une opinion qui paraît entièrement contraire au texte de la *Genèse* » ; mais il ajoute aussitôt que « pour le moins en tire-t-on cette conséquence, que si dans les purs termes de la Nature l'on a cru qu'elle pouvait hors de la voie ordinaire engendrer des créatures raisonnables, il n'y a pas beaucoup de quoi s'étonner qu'elle en donne d'autres au monde, qui pour avoir quelque chose de notre figure, sont pourtant d'un ordre inférieur, par le défaut de la vraie forme [la raison] qui constitue notre espèce[32] ». Ces créatures sont, précise Le Vayer, celles qui sont signalées par le « cher Gassendus » ou – si ce témoignage peut sembler suspect – par le jésuite Acosta lui-même, auquel certains quadrumanes semblèrent « avoir bien plus de ressemblance avec nous, soit pour le corps soit pour les gentillesses de l'esprit, que n'en a le Singe ou le Magot[33] ». À ce point, la fonction qu'assument les « créatures intermédiaires » dans la conception de Le Vayer est très claire. Non seulement, par leurs attitudes étonnamment « humaines », elles suggèrent une parenté naturelle possible avec l'homme, mais elles permettent aussi d'affirmer la possibilité « scientifique » d'une origine naturelle d'animaux qui ont la même complexion physique – mais aussi, insinue Le Vayer, intellectuelle – que l'homme. Cela équivaut à dire que, du point de vue « scientifique », l'homme lui-même a pu avoir une origine naturelle. Mais l'écran

de *l'homo sylvestris* permet de se maintenir, formellement, sur les rails de l'orthodoxie : personne n'exclut que l'homme véritable, celui qui est doué de raison, ait eu l'origine que les saintes Écritures disent. De même que ne l'excluait pas, un siècle plus tôt, Paracelse, tout en affirmant que les Américains étaient nés de la terre : les Américains, en effet, précisait le médecin suisse, ne sont pas de vrais hommes parce qu'ils n'ont pas d'âme.

Le discours de La Mothe Le Vayer devient encore plus tortueux au fur et à mesure que son raisonnement avance. Jusqu'à présent en effet, il a examiné la possibilité que les sauvages du Dauphiné soient des monstres. Mais maintenant il exprime sa conviction : il faut considérer « ces sauvages comme de vrais hommes[34] ». Il est vrai qu'ils ont le corps velu et une conformation des pieds différente : mais « ces différences corporelles [...] ne regardant que la matière, et nullement la forme, l'on ne peut prétendre qu'elles fassent de différentes espèces d'hommes, puisqu'il n'y a que la forme seule qui soit capable d'établir des différences spécifiques [...]. Et par conséquent les Sauvages du Dauphiné, pour être chèvre-pieds ou de quelque autre structure corporelle extraordinaire, ne laissent pas d'être des hommes s'ils ont l'usage de la raison, d'où dépend la forme humaine[35] ». La justesse de ce critère est confirmée par le fait que « dans toute l'anthropologie des Anciens vous ne remarquerez jamais qu'on ait dénié caractère d'humanité à ceux qui ont eu quelques membres autrement faits ou placés que nous ne les avons[36] ». On a considéré comme des hommes les stéganopodes, les acéphales, les cyclopes, les aérophages, peuples dont l'existence, même si elle est incertaine, ne peut être exclue[37]. Des cas de déformation individuelle, comme des enfants nés avec un seul œil, peuvent sans aucun doute être observés : on peut donc penser qu'« il peut y avoir des peuples entiers ailleurs de la même conformation[38] ». « Ce que la Nature fait rarement en un lieu, elle est capable de le faire plus ordinairement dans un autre [39] ». Les « sauvages » eux-mêmes ne sont pas seulement des créatures isolées, s'il est vrai qu'« on a découvert depuis peu des vallées au milieu de l'Espagne [...] ignorées jusqu'en nos jours, et néanmoins habitées de temps immémorable par des hommes qui y vivaient sans aucune religion, et sans la moindre connaissance du reste du monde[40] ».

Donc les « sauvages » ne sont pas des monstres, mais de vrais hommes, comme sont de vrais hommes les innombrables et souvent extravagantes variétés physiques de l'unique animal raisonnable. Mais s'il en est ainsi, la question se repose : quelle est leur origine ? Sont-ils tombés de la lune, comme disait Héraclite, ou, comme semble le croire Avicenne, ont-ils été précipités sur la terre avec la pluie du déluge, « la plus féconde dont on ait jamais ouï parler[41] » ? S'il s'agit là de réponses inappropriées, que Le Vayer rapporte évidemment de façon ironique, il n'en reste pas moins vrai qu'il faut répondre à la question. Mais cette réponse, précise Le Vayer, doit « toujours s'accorder avec les principes de notre Religion[42] ». C'est justement cet accord que l'écrivain ne réussit pas à trouver. Au lieu de fournir une solution positive au problème, il propose alors de « pratiquer les lois de l'Époqué Sceptique » : c'est-à-dire se borner à admirer l'activité natu-

relle, infinie et irrégulière, sans avoir la prétention de « mesurer la puissance de Dieu et les opérations de la Nature à l'aune de notre esprit et à l'extension de nos connaissances[43] ».

Le pyrrhonisme, renaissant ainsi dans les milieux libertins, cache ici, d'une façon assez évidente, une solution *positive* du problème, que Le Vayer ne veut pas exprimer ouvertement pour éviter d'assumer une position clairement hétérodoxe. On a vu en effet que cet auteur ne manque pas de formuler une théorie naturaliste sur l'origine d'animaux *absolument semblables* aux hommes. Mais il ajoute ensuite que, puisque beaucoup de ces animaux sont de véritables hommes, c'est-à-dire doués de raison, cette théorie ne peut pas s'appliquer à eux parce qu'ils contrediraient le récit biblique. Cela semble un pas en arrière, et c'est au contraire un pas en avant. Le Vayer en est en effet arrivé à soutenir, encore que séparément, deux propositions également importantes. D'un côté, que toutes les créatures *semblables* à l'homme peuvent avoir une origine naturelle, de l'autre, qu'aucune *différence* physique, si grande soit-elle, ne justifie l'exclusion d'un homme du genre humain. Il est vrai que ces propositions restent séparées, mais ce qui les maintient telles, c'est *uniquement* un veto religieux. Pour qui se soucie peu de tels interdits, Le Vayer suggère donc, sous le voile protecteur du scepticisme, non seulement l'hypothèse d'une origine naturelle de l'homme, mais aussi une conception *large* de l'humanité dont, s'il n'est pas possible d'exclure les acéphales, il l'est encore moins d'exclure les Américains et les nègres. Les deux expressions, *origine naturelle* et *diversité physique* de l'homme, loin d'être séparées, apparaissent chez Le Vayer logiquement liées : la théorie sur l'origine naturelle de l'homme permet de donner des bases scientifiques à une position polygénique ; et le polygénisme, à son tour, permet de fournir une justification des variétés infinies co-présentes dans le genre humain. Mais le polygénisme même est plus une suggestion, une exigence que Le Vayer fait transparaître de ses arabesques dialectiques, qu'une théorie clairement soutenue. Une suggestion, pourtant, qui revient plusieurs fois, avec insistance, et qui manifeste, quant au fond, une conviction solide.

Tout cela trouve une confirmation si on passe du thème de la *diversité physique* à celui de la *diversité des mœurs* des peuples[44]. Les récits de voyage qui nous viennent des diverses parties du monde – observe Le Vayer – nous découvrent des coutumes et des modes de vie profondément différents des nôtres et parfois opposés : il suffit de penser – rappelle, entre autres exemples bizarres, l'écrivain libertin – aux indigènes de l'Amérique du Sud, qui dansent en signe de deuil et pleurent en signe de joie[45]. « Les seules moralités, qui se tirent de tant de différentes façons de vivre[46] », commente Le Vayer, c'est qu'il ne faut pas rejeter « comme vain et ridicule ce qui nous paraît tel d'abord parce qu'il nous est nouveau, et que ne l'ayant pas assez examiné, nous n'en avons pas encore reconnu les véritables causes[47] » : en vérité, « l'homme est un bizarre animal, et que les différentes coutumes maîtrisent d'une étrange façon[48] ». Mais le libertin du XVII^e^ siècle ne se borne pas à cette exhumation de thèmes du scepticisme renaissant

devant la variété des mœurs. À la différence de Montaigne qui, sous la variété de *la coutume*, percevait la constante uniformité de la nature, la présence unificatrice de la raison humaine[49], Le Vayer à présent voit la nature humaine elle-même envahie par la diversité et le changement. S'il y a encore quelque chose de Montaigne dans la critique adressée à tous ceux qui, « accoutumés à de certaines façons de vivre, [...] ne peuvent s'imaginer, qu'on en pratique de contraires ailleurs, ou que la Nature agisse autrement quelque part, qu'elle ne fait chez eux », on s'aperçoit bien vite du changement d'attitude quand Le Vayer confirme que « cette même Nature n'est pas dans l'uniformité qu'ils se figurent[50] ». La variété des coutumes renvoie donc à la variété de nature. Dans un autre ouvrage[51], après avoir énuméré certaines coutumes des Canadiens et des indigènes de la Nouvelle France, assez étranges pour justifier la nouvelle expression « être antipodes de quelqu'un autre, pour dire avoir des inclinations et des usages tout à fait contraires », Le Vayer affirme : « les premières découvertes de l'Amérique y montrent une telle différence de mœurs, comparées aux nôtres, qu'elles font paraître qu'il y a là-bas une autre humanité différente de la nôtre, et qu'il s'agit d'une nouvelle Nature[52] ». Cette *différence de nature* a pour Le Vayer un sens fort qui rappelle tout de suite l'hypothèse polygénique : « hommes de nature différente » devient à peu près synonyme de « hommes d'origine différente ». Dans l'éloge des récits de voyages rappelé plus haut, Le Vayer poursuit ainsi : « le profit est joint agréablement au plaisir, quand vous voyez, sans sortir de votre cabinet, comme une nouvelle Nature, qui se présente à vos yeux par la découverte de certains pays dont les anciens n'eurent jamais de connaissance. L'on y voit tant de merveilles, et l'esprit en est quelquefois si agréablement surpris, que pour ne les pouvoir comprendre, Théophraste Paracelse s'imagina la création d'un second Adam pour l'Amérique[53] ». La position polygénique de Paracelse – auquel Le Vayer associe, comme on le verra bientôt, le préadamisme de La Peyrère[54] – naît donc de l'impossibilité de fournir une autre explication à la diversité radicale des hommes des différentes parties du monde. Encore une fois, l'astucieux libertin se retranche derrière l'opinion d'autrui pour examiner des hypothèses hétérodoxes, sans dire quelle pourrait être, à son avis, la réponse capable de résoudre aussi bien le problème sans sortir du cadre de l'orthodoxie. Mais même quand il parle en son propre nom, Le Vayer ne fournit jamais aucun argument rationnel contre l'hypothèse polygénique : au contraire, il semble même vouloir enlever à la conception monogénique ses fondements rationnels. Ainsi, même dans une œuvre « officielle » comme *La geographie du Prince*[55], Le Vayer, quand il parle de l'Amérique, montre bien qu'il n'accepte aucune des hypothèses sur le peuplement de ce continent avancées par les partisans du monogénisme : et cela, à son habitude, sans même aborder nettement ce problème particulier.

La possibilité d'un peuplement par voie de terre est exclue au moment même où Le Vayer affirme de l'Amérique qu'« on la considère comme une île[56] ». Mais d'autre part, même l'hypothèse des anciennes navigations est insoutenable, si les Anciens « n'avaient [avec l'Amérique] nul commerce, et n'y en pouvaient aussi

avoir, ignorant l'usage de l'Aiguille marine ou aimantée, et de son Quadran dit Boussole ». Bien plus, on ne savait même pas, dans l'Antiquité, que l'Amérique existait, et qu'elle « est nommée le Nouveau Monde parce que les Anciens n'en parlent point ». Il est bien vrai que chez Platon, on en trouve quelque vague réminiscence, mais cela ne peut s'expliquer que par les informations de quelque navigateur jeté par la tempête sur les côtes américaines et « assez heureux pour être revenu de même[57] ». Un moyen trop exceptionnel, donc, pour pouvoir être suggéré comme réponse au problème du peuplement. Mais une fois exclue la possibilité d'atteindre l'Amérique avant les temps modernes par terre ou par mer, sur quelle autre hypothèse aurait pu s'appuyer une interprétation monogénique de l'origine des Américains ? Le Vayer semble suggérer, de ce point de vue-là aussi, une solution polygénique, en suivant du reste la route ouverte par Paracelse et par Bruno, qui avaient déjà fait reposer leur polygénisme, outre sur la diversité des hommes, sur la difficulté d'expliquer autrement le peuplement du Nouveau Monde.

Il est donc indéniable que La Mothe Le Vayer, malgré les méandres de sa fuyante personnalité libertine, malgré l'inconstance et les contradictions de ses positions philosophiques, maintient fermement la nécessité, déjà exprimée par le naturalisme du XVI^e^ siècle, d'une explication polygénique de l'origine de l'homme. Sa prudence même – le fait qu'il ne se déclare jamais ouvertement polygéniste – est pourtant un symptôme de la crise (ou plutôt la recherche laborieuse d'une nouvelle identité) qui caractérise les courants polygéniques des quarante premières années du siècle. Les écrits de Le Vayer examinés jusqu'ici illustrent de façon assez claire les caractéristiques de cette crise, et les difficultés qu'il faudrait vaincre – et d'une certaine façon elles seront vaincues – pour en venir à bout. Tout en maintenant l'exigence polygénique, Le Vayer prouve en effet, par ses hésitations même, qu'il a pleinement conscience des points faibles du polygénisme. D'une part, l'absence d'une explication scientifique adéquate, capable d'étayer cette théorie après l'indéniable discrédit où était tombée l'hypothèse d'une génération spontanée de l'homme ; de l'autre, le caractère trop ouvertement blasphématoire pris par le polygénisme après sa condamnation officielle par l'orthodoxie. C'est là, sans aucun doute, son principal défaut : si le polygénisme avait subi une défaite temporaire, c'était bien à cause de son caractère impie (pour sa dangerosité politique), et pas pour son défaut de scientificité. Il n'est donc pas étonnant que le problème scientifique soit le dernier à trouver une solution dans le domaine polygénique : ce n'est que dans les années 1680, comme nous le verrons[58], que les recherches sur le thème des créatures intermédiaires, activées par l'écroulement de la thèse de la génération spontanée, déboucheront, avec les premières formulations de la théorie de la race, sur une organisation « scientifique » du polygénisme. Avant de pouvoir arriver à ce résultat « scientifique », le polygénisme devait d'une façon ou d'une autre résoudre, dans les années 1640, sa contradiction principale : c'est-à-dire se libérer de l'accusation d'impiété qui pesait sur lui, prouver qu'il n'était pas en contradiction avec

les textes sacrés et qu'au contraire il tirait d'eux ses propres conclusions. Le polygénisme, la théorie antithétique par excellence du monogénisme judéo-chrétien, allait paradoxalement revêtir une apparence biblique. Mais, ce faisant, elle ne changeait pas de nature et ne réussit pas à tromper l'orthodoxie sur ses véritables intentions. Cette tactique avait plutôt pour but d'affaiblir les positions de l'adversaire par une action qui en minât la force de *l'intérieur.* Le revêtement d'une apparence biblique de la part du polygénisme coïncide en réalité avec la mise en cause de la validité de la tradition biblique elle-même. C'est une tactique commune à ce vaste mouvement idéologique qui, du libertinisme, débouche sur le déisme, par lequel les classes bourgeoises montantes essaient de justifier et de promouvoir leur propre processus d'émancipation à travers une révision critique de l'idéologie chrétienne traditionnelle. Cette révision est bien, d'une part – dans la mesure où elle prétend maintenir les formes de celle-ci –, une espèce de *captatio benevolentiae* à l'égard de la monarchie absolue, mais en même temps, elle est aussi – dans la mesure où elle ébranle les bases mêmes de la dogmatique chrétienne – une tentative de se débarasser des présupposés idéologiques des liens féodaux. Démontrer, dans ce cas précis, la conformité de la conception polygénique avec les saintes Écritures signifie pour la bourgeoisie, d'une part, proclamer sa fidélité à l'ordre traditionnel, mais de l'autre, démolir dans son essence un principe religieux, le principe monogénique, qui constitue un présupposé fondamental pour justifier le contrôle, non seulement de l'Église (en tant qu'indispensable réparatrice des dégâts du péché originel), mais souvent aussi de la monarchie absolue elle-même (entendue comme émanation d'un droit sacré héréditaire).

2- Le préadamisme, version biblique du polygénisme

Déjà à propos du polygénisme du XVI[e] siècle, nous avons eu l'occasion de souligner que la polémique anti-missionnaire constitue un aspect – pas le seul, mais pas le moindre – du processus plus général d'émancipation bourgeoise, consécutif à l'aspiration de cette classe à assumer, dans le domaine colonial aussi, un rôle autonome, et, à la longue, hégémonique. Même sous cet aspect, on peut entrevoir des raisons spécifiques qui poussent le polygénisme des années 1640 à revêtir une apparence biblique, à mener sa polémique de *l'intérieur* même de la conception chrétienne. Le fait est que les forces coloniales qui incarnaient l'idéologie missionnaire avaient pris une configuration nouvelle. Le monopole colonial hispano-catholique avait été brisé par l'initiative hollandaise, anglaise et française. Mais si cela avait marqué le début du déclin colonial espagnol, non seulement cela n'avait pas éteint l'activité missionnaire de l'Église, mais d'une certaine façon cela l'avait stimulée. En cessant de s'identifier à l'Espagne, l'Église tendait à devenir dans le domaine colonial une puissance autonome, surtout après l'institution définitive, en 1622, de la Congrégation *de Propaganda Fide* (réalisée sous l'égide des jésuites), et la création consécutive d'une administration

autonome des provinces missionnaires. Une puissance qui avait pourtant la particularité de naître et de se développer à l'intérieur même des structures coloniales des grandes monarchies catholiques.

Cette situation, tolérée longtemps par l'Espagne, est au contraire lourde de tensions dans le milieu français. Richelieu, qui avait interdit l'accès des colonies aux huguenots (c'est-à-dire à ceux qui s'étaient le plus investis dans les premières tentatives coloniales françaises), avait au contraire permis la formation de missions jésuites canadiennes. Mais leur développement, beaucoup plus florissant à partir des années 1630 que celui de la colonisation laïque, allait bien vite entrer en conflit avec les principes mêmes de la politique coloniale du cardinal, qui voyait dans le renforcement des colonies sous l'égide de la couronne un des présupposés du processus de centralisation de la monarchie absolue. Si le contrôle inflexible exercé par les jésuites sur les populations indigènes devenait un obstacle au développement de la colonie canadienne en barrant aux colons les possibilités commerciales (s'approvisionner en peaux en échange d'eau-de-vie), il constituait également un défi croissant aux possibilités de contrôle de l'administration monarchique. Ce n'est que sous Colbert que celle-ci allait entrer ouvertement en lutte contre les jésuites. Mais déjà dans les années 1640, la pénétration jésuitique dans les colonies – largement divulguée par la publication annuelle de leurs comptes rendus qui faisaient état de conversions de néophytes toujours plus nombreuses et spectaculaires – ne pouvait manquer de constituer un élément d'inquiétude pour le vaste front anti-jésuite qui, en France, avait son fer de lance dans le milieu libertin.

Cette situation coloniale particulière a certainement contribué à ce qu'en France, plus tôt et plus largement qu'ailleurs, le polygénisme trouvât un terrain fertile pour se développer, et qu'il prît, dans ce but, cette forme biblique à laquelle on a fait allusion. Les milieux de la bourgeoisie commerciale française, considérant la Hollande comme un modèle de politique coloniale, ne pouvaient se borner à adopter le christianisme rationalisé, et épuré de la dimension missionnaire, qui en constituait l'expression idéologique. Même sur le plan idéologique, ce programme ne pouvait pas s'imposer en France, sauf au moyen d'une lutte à mort contre l'idéologie missionnaire catholique qui en constituait l'alternative dominante. D'où l'utilisation polémique du polygénisme de la part de l'aile la plus radicale et la plus cohérente de ce parti. Mais d'où, aussi, l'apparence scripturaire que le polygénisme devait prendre. D'abord, parce qu'aux ennemis qui s'infiltraient à l'*intérieur* des structures coloniales elles-mêmes, comme les jésuites, il fallait répondre en attaquant de l'*intérieur*, avec des arguments théologiques et scripturaires, les présupposés doctrinaux de l'idéal missionnaire lui-même. Ensuite, parce que les classes montantes de la France de Richelieu, loin de manifester leur vocation irréligieuse, devaient d'une certaine façon prouver au pouvoir monarchique, responsable d'avoir réservé aux jésuites les privilèges coloniaux, qu'une politique missionnaire n'était pas indispensable à une monarchie qui se proclamait chrétienne, mais qu'au contraire, le christianisme lui-même,

bien compris, permettait de se passer du rôle médiateur de l'Église dans la conversion des infidèles, parce qu'il légitimait un doute plus que fondé sur ce postulat biblico-monogénique qui en constituait l'assise.

Un document de l'exigence anti-missionnaire qui concourt à la nouvelle relance du polygénisme dans les années 1640 – et, en même temps, une indication exemplaire du chemin à suivre pour affaiblir l'idéologie ecclésiastique en adoptant sa thématique et son langage – est repérable, une fois encore, dans un texte de La Mothe Le Vayer, *De la vertu des Payens*[59] *:* un texte dont le principal objectif, pourtant, – il est bon de le préciser – reste interne au débat politico-culturel français, causé par la politique de Richelieu contre les jansénistes[60].

Le thème abordé par Le Vayer dans cet écrit de 1642 est celui, alors au centre du débat théologique, du rapport entre le salut éternel et la foi. La question a un double aspect parce que, d'un côté, elle concerne le salut des *païens* qui ont vécu avant le Christ, et de l'autre, celui des infidèles de l'époque chrétienne. Avant la venue du Christ, affirme Le Vayer, « la loi de Moïse n'engageait à son observation que les Juifs seulement, et non pas les Gentils[61] » : mais « tous ces gens de bien, répandus par le monde de tous côtés (le pays du peuple de Dieu n'en faisant qu'une bien petite partie), qui n'ont suivi, pendant le temps de la Loi Judaïque, que le seul droit de la Nature » purent se sauver aussi « avec la Foi obscure et enveloppée » que les théologiens appellent foi implicite[62]. Il est en effet impossible de penser que Socrate, Platon et Aristote soient abandonnés à la damnation éternelle. La situation est différente après la venue du Messie, parce que, – comme disent les Actes des Apôtres[63] – « l'Évangile du Fils de Dieu étend sa juridiction spirituelle sur tous les hommes de la terre, depuis qu'elle l'a reçu en toutes ses parties[64] ». Mais peut-on vraiment supposer que toutes les parties du monde aient reçu le message évangélique ? Les récits du Nouveau Monde prouvent qu'il n'y a pas de raison de penser qu'« avant Christophe Colomb aucun Chrétien y eût jamais mis le pied ». Même le jésuite Acosta a dû en conclure que « les passages de la Sainte Écriture touchant la prédication universelle des Apôtres [doivent être référés au] monde qui était alors connu[65] ». Si Acosta en avait tiré une impulsion nouvelle pour la prédication des Évangiles parmi les infidèles[66], Le Vayer en tire maintenant des conséquences exactement opposées : « comment peut-on donc s'imaginer, qu'un pauvre Américain, qui n'avait jamais ouï parler de la vraie Religion il y a deux cents ans, ne pût dès lors en nulle façon éviter les peines éternelles, encore qu'il ressemblât aux bons Païens, dont nous avons parlé, qui se laissaient guider par la lumière naturelle de notre raison, adoraient un seul Dieu Créateur de toutes choses, et vivaient sans idolâtrie » ? Si on a admis que les païens purent se sauver, puisque « de mêmes causes doivent raisonnablement produire de mêmes effets », il faut conclure que les Américains aussi peuvent se sauver sur la base de leurs simples vertus naturelles, sans que soit nécessaire l'intervention d'un acte de foi explicite[67]. Par cette conclusion, Le Vayer démolit, tacitement c'est vrai, – mais la référence à Acosta rend l'intention manifeste – les présupposés mêmes de l'intervention missionnaire qui cesse

d'être un instrument *indispensable* au salut des « infidèles[68] ». Que ce discours anti-missionnaire et l'hypothèse polygénique convergent et s'impliquent presque réciproquement, cela ressort bien d'une phrase que Le Vayer introduit dans l'argumentation que nous venons de rapporter. Après avoir dit que la découverte du Nouveau Monde prouve clairement que la prédication de l'Évangile ne fut pas universelle, il ajoute : « tout ce qu'on peut faire, [c'est] de croire pieusement, et parce que la Foi nous y oblige, que les hommes qu'on a trouvés dans cet autre Hémisphère soient venus d'Adam, et n'aient eu qu'une même origine avec nous[69] ». Croire au monogénisme est présenté comme un acte de coercition de la foi à l'égard de la raison, naturellement encline à la solution polygénique. De plus, le contexte où s'insère cette affirmation confère au polygénisme la valeur d'une argumentation de fond à la critique de la doctrine de la rédemption universelle. Si celle-ci, en effet, est déjà mise en crise par la négation de la prédication évangélique, que les catholiques eux-mêmes sont contraints d'admettre, elle serait encore plus radicalement contestée par l'acceptation du polygénisme, avec pour conséquence immédiate la négation du péché originel lui-même. La prise de position nette de Le Vayer en faveur de la non-universalité de la prédication évangélique, et son allusion polygénique voilée concourent donc, sur deux plans différents, au même objectif : la négation de la nécessité d'une rédemption de l'humanité entière, et donc de la fonction même de l'Église et de son œuvre missionnaire en particulier.

Le fait d'avoir déterminé cet objectif constitue sans aucun doute, de la part de Le Vayer, une espèce d'indication programmatique d'une importance fondamentale pour l'ensemble du mouvement hétérodoxe. Il est tout aussi important que Le Vayer indique, outre l'objectif, les moyens de l'atteindre. L'allusion polygénique voilée en est un. Si on arrivait à démontrer que tous les hommes ne descendent pas d'Adam – suggère implicitement Le Vayer –, le mythe de la rédemption universelle s'écroulerait définitivement. Mais pour le démontrer sans nier ouvertement les présupposés de la foi, il faudrait tirer cette conclusion du texte sacré lui-même sur lequel se fonde la conclusion opposée. Une entreprise trop dangereuse pour que le prudent Le Vayer, après l'avoir suggérée, puisse s'en charger personnellement[70]. Celui qui s'en charge est un personnage plus enclin au risque, l'ami et admirateur de Le Vayer, Isaac de La Peyrère, l'auteur du retentissant système préadamite[71].

Nombreux sont les points de contact entre Le Vayer et La Peyrère qu'il faudra souligner au fur et à mesure. Le premier, pour l'instant, tient au fait que l'ébauche du système préadamite est présentée par La Peyrère à Richelieu pour une approbation qu'il n'obtint pas, en 1642, année où Le Vayer publie *De la vertu des Payens* : deux œuvres donc, fruits de la même conjoncture historique, car il est évident que La Peyrère aussi tente, sans y parvenir, de profiter de la politique anti-janséniste de Richelieu pour attenter à la doctrine de la grâce et à la conception traditionnelle du péché originel même. Mais le terrain sur lequel s'aventure La Peyrère est beaucoup plus exposé et incertain que celui où Le

Vayer mène sa prudente guérilla philosophique : d'où l'inévitable scandale provoqué par la publication – en 1655 en Hollande, mais sans indication de lieu ni d'auteur – des *Prae-Adamitae*, accompagnés d'une nouvelle œuvre bien plus étendue et systématique, intitulée justement *Systema theologicum ex preadamitarum hypothesi*[72].

La Peyrère fonde essentiellement sa construction théologique sur l'interprétation de quelques passages scripturaires. Le premier est un verset de *l'Épître aux Romains* (V, 13) qui affirme : « jusqu'à la loi, le péché était dans le monde. Or le péché n'est pas imputé quand il n'y a point de loi. ». La loi dont parle l'apôtre, argumente La Peyrère, ne peut être celle de Moïse, parce qu'il est sûr qu'avant lui des péchés furent imputés, comme celui de Caïn. Il doit donc s'agir de la loi d'Adam[73]. Mais alors, le passage paulinien indique qu'avant Adam il y avait des hommes auxquels le péché n'était pas imputé[74]. La chose est confirmée, selon La Peyrère, par l'examen des deux récits distincts de la création de l'homme qui se trouvent respectivement dans le premier et dans le deuxième chapitre de la *Genèse*. Les deux récits ne peuvent se rapporter au même acte. Dans le premier, on parle de la création de l'homme, mâle et femelle, dans le second de la création d'Adam, et seulement après d'Ève[75]. La première création des hommes est fruit de la parole divine, et elle ne se distingue en rien de celle des autres animaux ; la création d'Adam, au contraire, advient par l'intervention directe de Dieu qui le façonne avec le limon de la terre de ses propres mains[76]. Et les créations n'ont pas pu être contemporaines : dans le second chapitre de la *Genèse,* on parle de la nomination par Adam de tous les animaux de la terre, et il est impossible que ces derniers aient pu parcourir en un seul jour des distances aussi considérables pour se présenter devant lui[77]. Il faut donc conclure qu'il y eut deux créations, séparées par des milliers d'années. À la suite de la première, les hommes apparurent dans toutes les parties du monde comme y apparurent les autres espèces animales : il s'agit là de la création des Gentils, rebaptisés maintenant préadamites, c'est-à-dire de tous les peuples humains à l'exception des Hébreux. C'est à ces derniers, en effet, que se réfère la création postérieure d'Adam, œuvre directe de la main divine, et matrice du seul peuple élu.

L'existence de populations préadamites est démontrée plus clairement encore – toujours selon La Peyrère – quand la *Genèse* en vient à parler des deux premiers fils d'Adam. Toute l'histoire présuppose l'existence d'autres hommes en plus de leurs parents. Si Caïn était agriculteur, il devait y avoir des artisans pour construire ses outils. Si Abel gardait les moutons, c'est un signe évident qu'il y avait déjà des voleurs. Si Caïn, pour tuer Abel, l'invita à « sortir », cela signifie qu'il se trouvait dans une cité fortifiée. Si Dieu posa sur lui une marque pour qu'il ne fût pas tué par qui le trouverait, on doit supposer l'existence d'autres hommes. Et encore, la femme de Caïn ne pouvait appartenir à la famille adamique puisque son unique composante féminine, Ève, attendit cent huit ans après la mort d'Abel pour enfanter un fils, et ne se décida à mettre au monde des filles qu'après. Enfin, comment Caïn aurait-il pu fonder une ville s'il n'y avait pas

eu d'autres hommes pour l'habiter[78] ?

L'acceptation de l'existence des préadamites, assure La Peyrère, ne va pas contre la religion chrétienne. Certes, le préjudice peut faire penser le contraire, comme il put sembler impie aux Anciens de croire aux antipodes. Mais aujourd'hui, ce n'est plus comme autrefois : les temps sont nouveaux, et meilleurs. Et de même que le progrès des connaissances a montré que l'existence des antipodes n'offensait pas la religion, que les théories, héliocentrique ou géocentrique, étaient indifférentes du point de vue théologique, ainsi, aujourd'hui, cela doit nous faire comprendre que « soit que nous croyions qu'Adam fut créé seul, et avant tous les hommes, soit que nous supposions que d'autres hommes aient été créés avant Adam, la religion chrétienne dans son intégrité et avec ses mystères restera toujours à sa place ». L'essentiel, en effet, pour la religion chrétienne, c'est de croire que tous les hommes sont damnés du fait d'Adam, et les innocents sauvés dans le Christ. Mais de même qu'il n'est pas nécessaire de considérer le Christ comme ancêtre de tous ceux qui participent de la grâce, il n'est pas nécessaire de soutenir que tous les hommes descendent d'Adam pour expliquer la transmission du péché[79].

L'artifice qui permet à La Peyrère d'arriver à un accord apparent avec les présupposés du christianisme (mais qui, en même temps, comme on le verra, les rendent absolument vains) est la distinction nette entre le plan « naturel » et le plan « mystique ». Dans la première création, celle des Gentils, les hommes furent créés à l'image de Dieu, c'est-à-dire fondamentalement bons, mais sujets à corruption à cause de la matière dont ils furent formés[80]. Cette corruptibilité potentielle est le *péché naturel* de l'homme, inhérent à sa nature, et donc non imputable[81] ; de lui – et non du péché d'Adam – dérivent les maux dont souffre (et dont souffrira toujours) l'humanité, de la douleur de l'accouchement jusqu'à la mort[82]. C'est justement la dépravation où les hommes sont tombés depuis leur perfection originelle[83] qui a induit Dieu à la seconde création, la création d'Adam : celle-ci consiste en une « recréation » spirituelle, qui permet aux hommes qui en participent de vaincre la corruption naturelle[84] et d'arriver à la connaissance de Dieu, et, par elle, à la sainteté et à la vie éternelle[85]. Cette forme d'élection mystique (*electio in mysterio*) fut dans un premier temps réservée par Dieu à Adam et à sa progéniture, c'est-à-dire au peuple élu[86]. Mais Dieu prévit aussi une forme *d'electio in Deo* qui est *ab aeterno*, et qui garantit aussi aux Gentils la possibilité de salut à travers la figure du Christ, au nom de qui seront unifiés et sauvés, à la fin des temps, Hébreux et Gentils[87]. Or, la figure du Christ, précisément, qui arrive comme un second Adam, permet de comprendre la nature du péché du premier Adam : si ce péché fut imputé à toute l'humanité, c'est seulement parce qu'à toute l'humanité pût s'étendre l'intervention réparatrice du Christ[88]. Cela signifie que le péché d'Adam est, pour tous les hommes, cause de salut et non de perdition[89]. Mais justement pour cette raison, on ne doit pas le confondre avec le péché naturel. Ce n'est qu'en tant que *péché légal*, transgression d'un commandement divin, qu'il peut être imputé[90], et ce n'est que par une

fictio juris que l'imputation peut être étendue de la personne du coupable au reste de l'humanité. Le péché d'Adam se situe donc exclusivement sur le plan mystique et spirituel : d'un côté, il n'est pas la cause de la corruption de la nature humaine, mais c'est elle, au contraire, qui le rend possible[91] ; de l'autre, s'il se transmet à toute l'humanité, c'est seulement dans un sens mystique, et non dans un sens naturel, c'est pourquoi il ne faut pas plus supposer une dérivation de tous les hommes d'Adam que du Christ[92]. Si le péché d'Adam est une condition pour que la grâce divine – qui est toujours gratuite et impénétrable – puisse s'étendre aussi à l'humanité extra-judaïque, on doit supposer que son extension mystique concerne tous les Gentils, y compris ceux qui vécurent avant Adam, s'il est vrai, comme l'a montré La Mothe Le Vayer dans son écrit *De la vertu des Payens*, que très nombreux furent, parmi eux, les élus, puisque tels sont estimés, avant ou après le Christ, tous ceux qui, même inconsciemment, en ont suivi les enseignements par leur comportement honnête[93].

Cette référence explicite à Le Vayer – le seul philosophe moderne utilisé avec Gassendi[94] – adoptée par La Peyrère en conclusion de son *Systema* a pour effet de rendre plus évidente encore une communauté d'intention entre les deux auteurs qui est déjà en soi tout à fait évidente. Comme Le Vayer, La Peyrère augmente démesurément, avec son système théologique, les possibilités de salut des hommes : et ceci, d'un côté, en faisant de la grâce divine quelque chose de tellement impénétrable que tout discours à son sujet est vain, comme toute pratique visant à la conquérir ; de l'autre, en détruisant le sens traditionnel de condamnation du péché originel[95], le transformant au contraire en élément de salut. De cette façon, le système de La Peyrère élimine radicalement le rôle médiateur de l'Église[96], et encore plus radicalement toute perspective missionnaire. Si le péché d'Adam est racheté par la mort du Christ qui permet le salut des élus, seule sa résurrection pourra éliminer la dépravation de la nature humaine[97] : mais, en attendant, celle-ci, précisément parce qu'elle est naturelle, ne peut en aucune façon constituer une faute de l'homme.

Ce sens du système préadamite n'échappa pas aux contemporains. Les vicissitudes que connut La Peyrère après la publication des *Prae-Adamitae* en sont une preuve suffisante : la condamnation de l'œuvre par le Parlement de Paris et l'évêque de Namur ; l'arrestation de l'auteur dans les Pays-Bas espagnols et la menace d'un procès pour hérésie devant l'Inquisition ; la rétractation soudaine de ses idées préadamites devant le pape Alexandre VII et la « conversion » simultanée du calvinisme au catholicisme ; la publication d'une lettre d'abjuration exigée par les ecclésiastiques romains, où l'hérésie préadamite est attribuée au principe calviniste du libre examen[98] ; enfin, la publication, en 1663, d'une *Apologie*[99] où La Peyrère, désormais en sûreté sous la protection du prince de Condé, tout en continuant à faire acte de soumission à l'Église catholique, recommence en réalité à défendre son système préadamite, comme il le fera du reste, en privé, jusqu'à sa mort[100].

Mais le sens anti-ecclésiastique du système préadamite ressort plus clairement

encore de l'accueil défavorable qu'il reçut, d'une part, des partisans de l'idéologie ecclésiastique (qu'elle fût catholique ou protestante), de l'autre, des esprits libres, liés d'une certaine façon à ce même milieu du *libertinage érudit* d'où provenait La Peyrère.

Grotius – comme on le verra mieux par la suite[101] – fut le premier à déceler dans l'œuvre de La Peyrère, encore manuscrite, « un grand danger pour la piété ». Et ce danger se précise avec l'avalanche de réfutations qui suivent rapidement la publication de l'œuvre[102], dénonçant l'attentat contre le dogme du péché originel[103]. La Peyrère, observe le luthérien Ursin, renouvelle les hérésies pélagiennes, marcionites et manichéennes sur la nature de l'homme et la transmission du péché originel[104]. Ou plutôt, ajoute Hulsius, il reprend sur ce sujet les positions anti-augustiniennes qui ont été récemment développées, d'un côté, par le socinianisme, de l'autre, par le laxisme jésuite[105]. Son empressement à mélanger histoire sacrée, histoire profane et « droite raison », observe Hilpert, professeur à Helmstad, est typique du scepticisme pyrrhonien et du libertinisme[106]. Assurément, reconnaît le catholique Le Prieur, son système a pour but la « ruine » de la doctrine du péché originel[107]. Il a écrit, arrive à dire un autre catholique, Morin, « sur l'instigation et sous l'influence du Diable, Prince des ténèbres », en niant le principe monogénique qui est un présupposé indispensable non seulement du christianisme, mais aussi de toutes les religions monothéistes : et puisqu'il ravale les hommes au rang des bêtes, il devrait être traité comme un animal, et envoyé sur le bûcher[108].

Même à des niveaux de raffinement philosophique bien différents, le motif de la condamnation de La Peyrère reste essentiellement le même. Dans les *Conversations chrétiennes*, Malebranche, après avoir défendu des attaques des *prétendus esprits forts* la doctrine de la transmission matérielle du péché originel, transmission qui ne diffère pas, comme l'enseigne saint Augustin, de celle des maladies héréditaires[109], lance contre ceux qui, se croyant en mesure de dominer les passions par la seule raison, refusent la morale chrétienne, ces propos significatifs : « ils descendent en ligne droite des préadamites. Ainsi Jésus-Christ n'est pas venu pour eux ; il n'est pas venu pour sauver les justes mais les pécheurs. Il est venu pour nous qui sommes pécheurs, enfants d'un père pécheur, vendus et assujettis au péché, et qui sentons incessamment dans notre corps la rébellion de nos sens et de nos passions[110] ». Propos significatifs, parce qu'ils confirment que l'existence des préadamites supposée par La Peyrère était entendue par l'orthodoxie contemporaine comme une tentative d'affirmer l'existence d'hommes non corrompus par le péché originel, libres de la nécessité de la rédemption divine et par conséquent du contrôle ecclésiastique[111].

Cette interprétation est vraisemblablement à l'origine de l'indéniable sympathie – ou tout au moins de la curiosité tolérante – avec laquelle la doctrine préadamite fut accueillie, spécialement avant la publication des œuvres de La Peyrère et les condamnations qu'elle suscita de la part de l'orthodoxie, dans les milieux proches du libéralisme érudit.

Guy Patin, qui se dit pourtant ennemi des libertins, mais l'est encore plus des bigots et des jésuites, communique, dès le 14 septembre 1643, à Charles Spoon, médecin de Lyon, l'existence d'un manuscrit de La Peyrère, « par lequel il veut prouver qu'Adam n'a pas été le premier homme du monde ». Patin ne se montre pas scandalisé par ce projet, mais ne peut s'empêcher d'observer que « toutes ces matières sont bien difficiles et bien conjecturales ». Lui-même, cependant, ajoute un témoignage qui montre combien ces arguments étaient débattus dans certains milieux parisiens avant même que l'œuvre de La Peyrère ne fût largement connue : « j'ai vu en cette ville un homme [...] qui disait que l'Amérique, *et tota illa terra Australis nobis incognita*, était un nouveau monde qui n'était pas de la création d'Adam, et que Jésus-Christ n'était pas venu pour le salut de ceux-là ». Même cette affirmation si claire des conséquences anti-missionnaires de l'hypothèse polygénique ne semble pas troubler l'auteur de la lettre qui considère, c'est vrai, de telles suppositions comme des « idées platoniciennes, basées sur des chimères imaginaires », non pour leur contenu hétérodoxe pourtant, mais pour leur faible support rationnel[112]. Du reste, le jugement de Guy Patin devient encore plus bienveillant quand, après la publication des *Prae-Adamitae*, il a la possibilité de connaître plus précisément l'argumentation de La Peyrère : « Cette opinion me plaît » écrit-il alors à son même correspondant « et me lairois volontiers persuader qu'elle est vraie. Au moins, elle est belle[113] ». Et un an plus tard il ajoute, toujours à propos de La Peyrère : « je trouve [qu'il y a] de la gentillesse dans ses preuves[114] ». C'est justement l'acuité de certaines « preuves » qui semble finalement avoir convaincu Patin d'accepter l'hypothèse préadamite[115], puisque le 20 novembre 1656 il écrit à J. B. de Salins : « lisez au début de la *Genèse*, chap. 4, ce que Caïn dit à Dieu qui l'avait maudit pour avoir tué son frère Abel, et vous pourrez tirer de là une forte conjecture qu'Adam n'a pas été le premier homme du monde mais seulement de la Palestine[116] ».

Semblable en de nombreux points, encore que plus prudente, est l'attitude de Marin Mersenne. Tandis qu'il contribuait autant que Patin à faire connaître dans les milieux érudits le manuscrit des *Prae-Adamitae* que La Peyrère lui avait remis dès 1642[117], Mersenne exprimait sur lui, en privé, des jugements bien loin d'être méprisants. Dans une lettre à Rivet du 7 novembre 1643 il reconnaît que La Peyrère, en formulant l'hypothèse qu'« avant Adam, il y avait des hommes depuis des temps immémoriaux [...], explique de nombreux passages des Écritures ». En particulier – précise-t-il dans une lettre du 15 février 1647 –, l'épisode de Caïn protégé par Dieu contre la vengeance de ses semblables devient clair. « Il est vrai – conclut Mersenne de façon ambiguë – que si on pouvait admettre cette hypothèse de l'existence de nombreux hommes indépendants d'Adam, beaucoup de passages des Écritures sembleraient plus facilement compréhensibles [...]. Mais cette hypothèse présente certains inconvénients, qu'il serait trop long de rappeler[118] ». Ces « inconvénients », que Mersenne préfère d'ailleurs survoler, ne devaient pas avoir à ses yeux un poids déterminant, car, avant même d'avoir connaissance du manuscrit de La Peyrère, il avait laissé

entrevoir par une incise de l'*Harmonie Universelle* – « Adam (que les Chrétiens et les Hébreux reconnaissent comme premier homme)…» – la possibilité de mettre en discussion la provenance de toute l'humanité de l'ancêtre biblique[119].

Si les jugements de Patin et de Mersenne sont exprimés en privé, et pour la plupart avant que la publication des *Prae-Adamitae* ne suscitât les violentes semonces ecclésiastiques, publique au contraire, et postérieure à 1655 est la prise de position d'un ami personnel de La Peyrère, l'abbé Michel de Marolles[120]. D'autant plus appréciable est donc, compte tenu des circonstances, sa tentative de défendre son ami en disgrâce, en renforçant d'une certaine façon ses thèses, tout en prenant l'air du censeur qui s'unit au chœur de la condamnation orthodoxe. Marolles essaie avant tout de mettre en lumière les bonnes intentions de La Peyrère. Si celui-ci formula l'hypothèse préadamite, unanimement considérée par les critiques hérétique et blasphématoire, il ne le fit, de l'avis de Marolles, que « pour sauver la dignité et l'autorité des Saintes Écritures, contre le raisonnement des philosophes et le témoignage suspect de quelque peuple et de quelque historien[121] ». De bonne foi donc, l'auteur du système préadamite estime que « les Saintes Écritures ne sont pas contraires à cette opinion[122] ». Si celle-ci pourtant ne peut être partagée par l'Église, elle peut être discutée avec bienveillance, car l'Église « ne refuse pas la recherche de la vérité dans les difficultés qui se présentent[123] ». C'est dans cet esprit que Marolles examine les principaux arguments adoptés par La Peyrère, arrivant naturellement à la conclusion que ni les textes sacrés, ni les textes profanes ne suffisent à appuyer l'hypothèse de l'existence d'hommes avant la création d'Adam. Mais cette conclusion semble très faiblement argumentée au regard de l'abondance de pièces à conviction qui soutiennent l'opinion préadamite. Marolles n'hésite pas à accroître leur vraisemblance par des arguments propres : comme quand il observe, en faveur d'une interprétation préadamite de la *Genèse* (II, 24), qu'« Adam, voyant tirer la femme de son flanc, parle de quitter son père et sa mère et de vivre avec sa femme, comme s'il connaissait ses père et mère, et plusieurs générations[124] ».

Différente, mais tout aussi significative, est l'attitude qu'adopte à l'égard de La Peyrère une autorité dans le domaine de la critique biblique aussi libre de préjugés que Richard Simon. Dans quelques lettres écrites à La Peyrère en 1670-71[125] – quand désormais le vieil auteur des *Prae-Adamitae* avait recommencé à soutenir, en privé, ses thèses –, Simon, en effet, tout en déclarant vouloir démontrer « la nullité [des] preuves » du système préadamite[126], tout en affirmant que ce système lui semble « indigne d'un Chrétien[127] », finit par suggérer à son interlocuteur de nouvelles pièces à conviction qui avaient échappé à son « érudition [...] fort bornée[128] ».

À la différence de Marolles, Mersenne et Patin, Simon n'estime pas que l'hypothèse préadamite puisse trouver un appui dans le texte biblique. La *Genèse*, affirme-t-il, dit expressément « qu'Adam est le premier homme qui ait été créé par Dieu sur la terre », et seule l'« imagination » de La Peyrère peut le voir « seulement comme le Père et le Chef de toute la Nation Juive[129] ». Mais cela dit,

Simon n'exclut pas que « des preuves » de l'hypothèse préadamite puissent être trouvées dans un domaine que La Peyrère lui-même avait tenté d'utiliser, celui de la tradition cabalistique hébraïque. C'est même justement dans ce secteur que Simon corrige La Peyrère et lui suggère de nouveaux arguments, tout en soulignant qu'il s'agit de « fictions » que ne peut faire passer qu'indûment pour « des vérités réelles » l'auteur des *Prae-Adamitae*[130]. À un certain moment de son développement, La Peyrère avait rappelé que « même le rabbin Moses Ben-Maymon cite des œuvres de ses prédécesseurs qui parlent d'un précepteur d'Adam, disant qu'il s'appelait *Somboscer* », et il avait considéré cela comme une confirmation indirecte de l'existence d'hommes préadamites, car, bien qu'on doive accorder peu de foi « aux fables des rabbins », « rien n'est pourtant fabuleux au point de ne pas cacher quelque antique vérité[131] ». Cette « preuve », observe Simon, perd toute validité, car si La Peyrère avait eu « la moindre connaissance des Livres des Juifs » il se serait aperçu « que ce prétendu Maître d'Adam était un Ange nommé Raziel, et non pas un homme[132] ». Cela ne signifie pourtant pas que La Peyrère se soit trompé en cherchant des confirmations de son hypothèse dans la tradition hébraïque. Des confirmations, il n'en manque pas, et Simon prend soin de les faire connaître. « Si vous voulez ajouter foi aux Juifs Cabalistes – écrit-il d'abord –, vous donnerez à Adam une femme avant Ève, qui n'est point selon eux la première femme qui ait été dans le monde. Ils en nomment une autre appelée Lilith, laquelle donna bien de la peine au bon père Adam ; et enfin elle le quitta pour se retirer dans l'Air ». Ce n'est pas tout. « Ces mêmes Juifs Cabalistes – ajoute Simon – mettent un autre Monde avant Adam, et pour le prouver ils s'appuient sur le premier mot de la Genèse qui commence par la lettre *Beth*, laquelle étant la seconde lettre de l'Alphabet, ils en concluent, qu'Adam n'a été que le premier homme de ce second Monde[133] ». Et encore, les membres de la secte chaldéenne des Sabaïtes, dont parle longuement Maimonide[134], tout en croyant dans l'éternité du monde, et en n'admettant pas d'autres dieux que les astres, considéraient Adam « comme un de leurs patriarches » mais supposaient qu'[il] était venu au Monde de la même manière que les autres hommes, savoir d'un homme et d'une femme[135] ». Toutes ces traditions – et d'autres encore[136] – démontrent, selon Simon, que La Peyrère n'est pas « le premier Auteur des Préadamites. Mais par malheur – ajoute-t-il – toute cette Nation Préadamitique ne peut être fondée que sur l'imagination des Juifs Cabalistes[137] ». Admettons. La Peyrère, quant à lui, avait déjà répondu à cette objection que même les fables ont leur part de vérité. Et il n'y a aucun doute que s'il avait dû réécrire son œuvre, les traditions rabbiniques que lui avait fait connaître Richard Simon auraient trouvé leur place à côté de tous les autres éléments de l'histoire sacrée et profane, pour peu qu'elles pussent témoigner contre une interprétation monogénique du récit biblique.

3- Les préadamites et le Nouveau Monde

Ce qu'on a dit révèle clairement un premier objectif de La Peyrère : mettre en évidence les contradictions *internes* des saintes Écritures, et donc présenter l'hypothèse préadamite comme la seule capable de les résoudre. À la lumière de cette hypothèse, déclare La Peyrère – et des auteurs comme Patin, Mersenne et Marolles semblent disposés à le lui concéder –, « l'histoire de la *Genèse* paraît beaucoup plus claire : elle est réconciliée avec elle-même ». Ceci n'est pourtant que le premier des avantages que procurerait l'acceptation de l'hypothèse en question. Sur la base de celle-ci, assure La Peyrère, « on concilie parfaitement aussi [l'histoire de la *Genèse*] avec toutes les annales profanes, antiques ou plus récentes, comme les chaldéennes, les égyptiennes, les scythes et les chinoises. On concilie la très ancienne création des choses, qui est exposée dans le premier chapitre de la *Genèse*, avec les hommes mexicains que Colomb découvrit il n'y a pas très longtemps ; on la concilie avec ces hommes australx et septentrionaux qui ne sont pas encore connus[138] ». Toutes ces *conciliations* sont en réalité – une fois arraché le voile pieux du système préadamite – autant de *contradictions* qui, en démentant l'interprétation monogénique de la Bible, permettent à La Peyrère de conclure que tous les hommes que l'on vient d'évoquer « furent créés avec la terre même dans toutes les régions, et pas propagés par Adam[139] ».

C'est une contradiction d'ordre chronologique qui amène d'abord à cette conclusion. Selon La Peyrère, « des très anciens calculs des Chaldéens, des très anciens récits des Égyptiens, des Éthiopiens et des Scythes, des parties du monde récemment découvertes, et aussi de ces régions inconnues où l'on sait que sont arrivés les Hollandais par leurs navigations » il apparaît que « l'époque de l'origine du monde ne doit pas être calculée à partir de ce commencement qu'on imagine communément avec Adam », mais d'un commencement qu'il faut rechercher « bien avant, dans des temps très antérieurs[140] ». Il ressort aussi de témoignages dignes de foi, de Diodore de Sicile, Platon, Cicéron, etc. – ainsi que des travaux plus récents de Saumaise, « homme d'une érudition surprenante[141] » – que les peuples cités de l'Antiquité extra-judaïque eurent une histoire plus vieille de milliers d'années que l'histoire biblique[142]. Des récentes explorations géographiques, on peut conclure aussi – assure La Peyrère – à l'antiquité de mondes peu ou pas du tout connus auparavant. Selon un calcul de Scaliger, l'année 1594 après Jésus-Christ ne correspond à rien de moins qu'à l'an huit cent quatre-vingt mille soixante-treize de la chronologie chinoise[143]. De même « le calcul des américains sur l'origine du monde remonte à d'innombrables siècles en arrière[144], et nous découvririons certainement des temps extrêmement longs pour l'origine des hommes australx si leurs terres nous étaient connues ». Comment mettre en doute l'antiquité de la première création, comment mettre en doute l'existence même des préadamites, devant ce que La Peyrère définit « un admirable consensus des peuples récemment découverts avec les peuples explorés et connus depuis les temps anciens comme les Chaldéens, les Egyptiens, les Scythes, les Phéniciens, les Gaulois, etc.[145] » ?

L'histoire même du Déluge constitue, de l'avis de La Peyrère, une confirmation, plutôt qu'un démenti, de l'existence de peuples plus anciens que les Hébreux. Il est sûr en effet que ce dont parle la *Genèse* ne fut pas un Déluge universel, mais une simple inondation de la Palestine. Le Déluge de Noé n'eut pas en effet pour but la destruction de l'humanité entière, mais celle du peuple hébraïque uniquement, le seul coupable d'avoir transgressé l'interdiction divine de fusionner avec d'autres peuples, c'est-à-dire avec l'humanité préadamite[146]. D'autre part, contre l'universalité du Déluge témoigne non seulement la vraisemblance naturelle, mais le texte biblique lui-même qui, avec l'histoire de la colombe qui ramène le rameau d'olivier sur l'arche, admet tacitement qu'il devait y avoir pas très loin de là des terres non submergées[147].

En faveur de la particularité du Déluge biblique témoigne au contraire la présence de traditions sur le déluge chez des peuples extra-bibliques. Particulier fut le déluge d'Ogygie qui inonda la Béotie, particulier le déluge de Deucalion qui submergea la Thessalie : pourquoi donc ne pas accorder à la Palestine aussi son déluge particulier aux temps de Noé ? Et ce n'est pas tout : « même les Chinois, même les Américains revendiquent leur propre cataclysme : mais l'un et l'autre – assure La Peyrère – s'avèrent, d'après les calculs de ces peuples, très éloignés de l'époque du Déluge de Noé[148] ». Les traditions américaines et chinoises sur le déluge, communément considérées comme une preuve de la descendance de ces peuples de Noé, deviennent ainsi pour La Peyrère une nouvelle confirmation de leur extrême antiquité, une antiquité qui conduit inexorablement à l'hypothèse préadamite.

L'antiquité des Américains – pour nous limiter maintenant à cet aspect – est donc pour La Peyrère le présupposé, ou le corrélat, de leur origine préadamite. Mais l'antiquité des Américains était en ces années-là, comme on l'a vu[149], l'élément caractéristique de la thèse communément soutenue par les idéologues du commerce hollandais, la thèse que Laet avait opposée à Grotius, provoquant ainsi la fameuse polémique. De ce point de vue, le fait que La Peyrère choisisse la Hollande pour publier ses *Prae-Adamitae* prend un sens emblématique. Transportée dans le contexte du débat théologique français, la théorie hollandaise prend un sens subversif et libertin. La contradiction entre les structures encore féodales de la monarchie française et la voie capitaliste et commerciale tracée par la Hollande s'exprime, chez La Peyrère, comme contradiction entre histoire sacrée et histoire profane, cette dernière étant la seule en mesure d'accueillir la réalité des nouveaux mondes révélés par les découvertes géographiques.

Et, plus particulièrement, l'impossibilité de comprendre et d'expliquer le Nouveau Monde à la lumière de la Bible, dénoncée par La Peyrère, trouve son contrepoint concret dans la polémique contre la gestion ecclésiastique et missionnaire de la politique coloniale française, obstacle fondamental à ce rapport laïc et commercial avec les nouveaux peuples que les Hollandais avaient su magistralement instaurer.

Ce n'est donc pas du tout par hasard que le scandale préadamite éclate, avant

même la publication de l'œuvre de La Peyrère, justement au cours de la controverse entre Grotius et Laet. Ce n'est pas pour un motif personnel que Grotius devient la cible privilégiée de La Peyrère, Grotius qui avait à sa manière, et pour ses propres fins, renouvelé la tentative acostienne de lier la solution monogénique du problème américain à l'hypothèse d'un peuplement *récent* du Nouveau Monde. Même si, dans une certaine mesure, une raison personnelle intervient pour exacerber la polémique acharnée de La Peyrère contre le célèbre juriste, la seule polémique visant directement un auteur contemporain qu'on trouve dans le *Systema Theologicum*.

Le manuscrit des *Prae-Adamitae* était parvenu à Grotius au tout début de sa circulation, grâce à l'intercession de Mersenne[150]. Et, dès 1643, dans la seconde dissertation, *De origine gentium americanarum*, il avait fait aux thèses qu'il contenait une publicité précoce, mais peu favorable. Après avoir montré les affinités linguistiques qui devaient prouver que les Américains du Nord descendaient des Norvégiens, Grotius ajoute en effet que celui qui voudrait nier cette ascendance devrait nier toutes les autres, aucune souche linguistique, hormis la germanique, ne présentant quelque ressemblance avec leur parler. La seule alternative serait alors d'adhérer à une de ces solutions : « ou que [les Américains] existaient *ab aeterno*, selon l'opinion d'Aristote, ou qu'ils étaient nés de la terre comme raconte une fable à propos des spartiates, ou de l'océan, comme le soutient Homère, ou bien qu'ils avaient été créés avant Adam, comme quelqu'un en France l'a imaginé récemment. Croire à ces choses – ajoute pourtant Grotius – me semble très dangereux pour la piété, alors que croire à ce que je dis ne l'est absolument pas »[151]. Non seulement Grotius rapproche donc d'emblée le préadamisme et les théories anti-créationnistes – de celle sur l'éternité du monde à celle sur la génération spontanée de l'homme –, mais il utilise ouvertement la doctrine de La Peyrère comme moyen de chantage, comme s'il voulait lui opposer sa propre théorie sur les Norvégiens comme seule réponse orthodoxe possible au problème des origines des Américains.

Devant cet usage malveillant de sa théorie, le désappointement de La Peyrère est compréhensible. Il ne pardonnera jamais à Grotius, pas même dix ans après sa mort, de lui avoir demandé le manuscrit des *Prae-Adamitae* « avec un air plein de bienveillance » et de l'avoir ensuite utilisé « pour le bafouer ignominieusement[152] ». Le ressentiment né de cet affront l'amènera non seulement à développer son argumentation sur le peuplement du Nouveau Monde plus qu'il n'en avait l'intention en composant la première ébauche des *Prae-Adamitae*, mais aussi à diriger sa polémique sur ce sujet directement contre les thèses de Grotius.

C'est même dans ce but que semble conçue la *Relation du Groenland*[153], que La Peyrère publia à Paris huit ans avant les *Prae-Adamitae*. Fruit d'une documentation rassemblée pendant un long séjour (1644-47) à Copenhague, où il accompagnait l'ambassadeur français, l'œuvre est dédiée à La Mothe Le Vayer, non seulement pour rendre hommage à l'intérêt géographique et ethnographique du fameux libertin, mais aussi avec l'intention voilée de donner une suite

aux conséquences embarrassantes que son maître et ami avait su tirer d'une telle matière. Et ce dessein se concrétise non seulement, et pas essentiellement, dans la description de l'extrême difformité de l'aspect physique et des mœurs sauvages des habitants du Groenland[154], mais d'une façon encore plus évidente dans la réfutation ouverte de la thèse grotienne qui occupe la partie conclusive de l'opuscule. Le but de celui-ci, déclare l'auteur, est de montrer l'insularité du Groenland qui n'est relié, ni à la Tartarie asiatique, ni à l'Amérique[155]. Mais en le démontrant, ajoute La Peyrère, « je découvre en même temps le méconte de celui qui a fait des Dissertations sur l'origine des peuples de l'Amérique, lesquels il a fait venir de Groenland, et a voulu que les premiers habitants de Groenland soient venus de Norvège. D'où il a conclu que les premiers habitants de l'Amérique ont été Norvègues[156] ». La théorie de Grotius est erronée avant tout parce que les Norvégiens n'ont pas été les premiers à peupler le Groenland : au contraire, selon des experts de l'antiquité du Nord, certaines populations du Groenland seraient venues d'Amérique. La seconde erreur de Grotius a été de supposer entre le Groenland et l'Amérique un passage terrestre, ou tout au moins un passage facile, qui au contraire n'existe pas. Donc, si Grotius « veut que les Norvègues aient communiqué leur langue, et leurs mœurs, aux Américains, il faut qu'ils aient passé par ailleurs que par le Groenland, pour aller en Amérique ».

La revendication même d'analogies de langue et de mœurs entre Norvégiens et Groenlandais constitue une nouvelle erreur grotienne que La Peyrère estime avoir montrée dans sa *Relation*[157]. Celle-ci peut donc se conclure par cette déclaration : « j'aurais en cet endroit une belle occasion d'insister sur les autres mécontes du Dissertateur, de lui rendre ses paroles, et de le renvoyer au pays des Visions, et des Songes. Mais puisqu'il dort son dernier sommeil, laissons-le dormir en repos, et finissons ce discours pour notre commune satisfaction[158] ». Ces mots prouvent non seulement le ressentiment de La Peyrère à l'égard de Grotius, mais également l'importance croissante accordée par le premier au problème américain. Dans les *Prae-Adamitae*, le problème était à peine évoqué parmi ceux qui auraient trouvé une solution adéquate en acceptant l'hypothèse préadamite : mais Grotius, en attaquant justement cette hypothèse en vertu de sa prétention à avoir apporté une solution définitive au problème américain, rendait maintenant nécessaire, de la part de La Peyrère, un examen plus approfondi du sujet, et une réfutation directe de l'hypothèse grotienne.

Atteindre ces objectifs aurait signifié pour La Peyrère consolider le système préadamite. C'est pour cela que la *Relation du Groenland*, tout en ne contenant aucune allusion explicite aux préadamites, représente pourtant une tentative de prouver à nouveau leur existence. D'abord, parce que les arguments qu'elle contient semblent renvoyer aux Américains en tant que peuple ne descendant d'aucun autre, et donc autochtone, mais surtout parce que Grotius lui-même, en présentant son hypothèse des Norvégiens comme la *seule alternative orthodoxe* à l'hypothèse préadamite, permet maintenant à La Peyrère de montrer *implicitement* la force de sa propre thèse par le seul fait d'avoir rigoureusement réfuté celle

de Grotius.

La critique des arguments grotiens contenue dans la *Relation du Groenland* représente donc, dans la production de La Peyrère, une espèce d'introduction négative au plus ample développement que le thème américain, inséré cette fois dans un contexte préadamite explicite, reçoit dans le *Systema* : la critique des conceptions grotiennes s'y présente d'ailleurs à nouveau, bien qu'en retrait par rapport à la critique biblique, mais devient plus généralement une réfutation de toute solution orthodoxe possible au problème américain. C'est un rôle que les conceptions grotiennes peuvent jouer d'une manière d'autant plus plausible que Grotius lui-même s'était employé à débarrasser le domaine de l'orthodoxie de toutes les hypothèses, et à présenter ses propres formulations comme des certitudes.

Dans le *Systema*, le problème du peuplement américain est soumis à une comparaison directe avec le récit biblique, et, à la fin, ce dernier est déclaré tout à fait inadéquat à sa solution : mais cette inadéquation est justifiée si – et seulement si – on considère la Bible comme l'histoire de la seule humanité adamique, c'est-à-dire du seul peuple hébreu. La Bible elle-même, d'ailleurs, ne manque pas d'évoquer l'existence de peuples non-adamiques. C'est dans ce sens qu'on doit comprendre en effet, assure La Peyrère, le passage du *Deutéronome* qui prédit au peuple hébreu : « ton seigneur et roi te conduira parmi des gens que ni toi, ni tes pères n'avez connus[159] ». Puisque le terme *patres* recouvre tous les ascendants des Hébreux, Adam compris, en parlant de peuples inconnus d'Adam et de ses descendants, la Bible fait allusion à des peuples d'une autre race que l'adamique. « Il est vraisemblable – conclut La Peyrère – qu'il s'agissait des peuples américains, australiens, groenlandais, et des autres qu'aujourd'hui encore les Hébreux et les Gentils Chrétiens n'ont pas pu aller voir[160] ».

Mais si la Bible même parle des Américains comme d'une race non adamique, il est inutile de vouloir chercher leur ancêtre dans la généalogie hébraïque. Une telle prétention ne fait que rendre le texte biblique obscur et contradictoire. Il se trompe donc celui qui, se fondant sur un verset du premier livre des *Chroniques*[161], l'interprète dans ce sens que, aux temps de Phaleg, *toute la terre* était désormais répartie entre les diverses races issues de Noé. Si Phaleg appartient à la cinquième génération de la postérité de Sem, – observe La Peyrère en reprenant à son compte et pour son usage l'objection déjà adressée par Agostino Tornielli à Arias Montano[162] – comment est-il possible que, dans le bref espace de cinq générations, assez d'hommes aient été créés « pour pouvoir peupler et se partager aussi la Chine, l'Amérique, la terre Australe, le Groenland, et toutes ces terres qui les séparent de nous ? ». Puisque ceci ne peut pas s'être passé, ni être cru, il faut penser que lorsque la Bible parle de « terre », ce mot doit s'entendre au sens restreint de « la seule terre élue » : ce serait en effet déjà beaucoup si, en cinq générations, la postérité de Noé avait réussi à peupler la seule Palestine[163]. Cette considération, qui ramène une fois encore la Bible au niveau d'une chronique locale, suffirait déjà à dissuader de rechercher dans le texte sacré

des indications sur le peuplement de terres aussi lointaines que celles récemment découvertes. Mais La Peyrère poursuit avec d'autres considérations, destinées à souligner l'inanité des tentatives de certains « grands hommes » qui prétendent déduire « l'origine de tous les hommes des descendants de Noé ». Ceux-ci, en se basant « sur d'anciens documents [*ex antiquis monumentis*] ou sur quelque ancienne tradition, sur la ressemblance de quelque terme désuet et estropié ou sur une autre quelconque hypothèse, imaginent que quelqu'un est arrivé dans telle ou telle partie de la terre, et décrètent aussitôt que celui-ci est le fondateur, le géniteur et le père de ces peuples ». Cette façon de procéder – qui reflète exactement les critères exposés par Grotius[164], mais qui est quelque peu partagée par toute la recherche orthodoxe des généalogies – n'a, selon La Peyrère, aucun fondement. Elle conduirait à l'absurdité de considérer Italo comme l'ancêtre des Italiens, pour la seule raison qu'il se réfugia en Italie et donna son nom à cette région ; ou encore, de considérer les Francs comme les ancêtres des Français, en oubliant que ce pays était déjà habité par les Gaulois[165]. C'est avec la même légèreté qu'agit celui qui – comme Grotius lui-même[166] – soutient qu'« on doit penser que les Péruviens descendent des Chinois parce qu'on a retrouvé sur une plage du Pérou un débris de coque qui rappelle les embarcations des chinois ». Cette façon de conjecturer – conclut sarcastiquement La Peyrère – n'est pas plus rigoureuse que celle du médecin de pacotille qui attribue la maladie de son patient au fait d'avoir mangé un âne parce qu'il découvre un bât sous son lit[167].

C'est justement parce qu'elle est insérée dans cette critique méthodologique radicale que la réfutation des arguments utilisés par Grotius pour soutenir la thèse des Norvégiens[168] prend, par rapport à la *Relation du Groenland*, un sens plus général et plus ouvertement préadamite. La Peyrère se fait maintenant le plaisir de retourner contre son censeur un chantage analogue à celui que, dix ans plus tôt, celui-ci avait échafaudé contre lui. Si Grotius était vivant, et s'il apprenait par les documents produits par La Peyrère que le Groenland était déjà habité avant l'arrivée des Norvégiens, comment expliquerait-il l'origine de ces populations précédentes ? Ne serait-il pas alors contraint de soutenir pour les Groenlandais ce qu'il avait voulu nier pour les Américains, c'est-à-dire : « ou ils étaient *ab aeterno*, ou nés du Groenland lui-même, ou rejetés sur cette terre par l'océan, ou engendrés par un autre homme qu'Adam ?[169] ».

Pour limiter la portée de cette revanche insolente, un des critiques de La Peyrère, Pythius, observe que si l'auteur du système préadamite a bien démontré, contre Grotius, que le Groenland était déjà habité lorsque les Norvégiens y arrivèrent, il n'a absolument pas démontré, comme son hypothèse préadamite le voudrait, que les Groenlandais « ne sont pas issus des descendants de Noé[170] ». L'observation est certes pertinente, mais cette lacune, au lieu de désavantager La Peyrère, est finalement son point fort. En effet, s'il avait tenté de démontrer par des faits que les Groenlandais ne viennent pas des descendants de Noé, il se serait exposé à une réfutation critique facile. Sans s'exposer, La Peyrère base essentiellement son explication préadamite sur *la difficulté de prouver le contraire*. Une

réfutation décisive de son hypothèse se trouve de ce fait liée à une démonstration incontestable de la provenance des Américains (et des Groenlandais) d'Adam, ce que – il le sait bien – personne n'est en mesure de faire, et moins que jamais après la méprise de Grotius. Ainsi s'explique l'embarras des adversaires de La Peyrère sur le problème américain : problème qui, s'il n'est pas tout simplement occulté, est traité avec une rapidité qui révèle une incapacité absolue à le dominer[171].

Tant qu'il s'agit de réfuter les « preuves » contre le peuplement adamique du Nouveau Monde que La Peyrère a tirées de sa lecture particulière de la Bible, on peut toujours opposer à son exégèse libertine une exégèse plus orthodoxe. Les peuples inconnus des Hébreux qui sont évoqués dans le *Deutéronome* peuvent très bien être, comme le veut la tradition, les Chaldéens et les Romains plutôt que les Américains, comme le prétend La Peyrère *ex mera suspicione*[172]. D'autre part, que les Hébreux ne connussent pas un peuple ne prouve absolument pas qu'il ne descendait pas d'Adam, pas plus que ne prouverait l'origine adamique des Égyptiens et des Phéniciens le fait qu'ils étaient connus des Hébreux[173]. De la même façon, à l'affirmation de La Peyrère selon laquelle, aux temps de Phaleg, l'ensemble de la population n'aurait pas suffi à peupler la monde entier, mais à grand-peine la Palestine, on peut toujours opposer les calculs de ces commentateurs bibliques qui, partant de l'hypothèse que chacun des fils de Noé aurait eu huit fils, et ainsi de suite dans les générations successives, arrivent à évaluer la population mondiale aux temps de Phaleg à plusieurs millions[174].

Les difficultés naissent lorsqu'il s'agit de soutenir *in positivo* la provenance des Américains de Noé. Si La Peyrère – mais Grotius également – a prétendu que l'origine des Américains devait s'établir *en faisant abstraction de la Bible*, il est normal que ses adversaires affirment à nouveau que, dans ce domaine, « on ne peut rien soutenir ni affirmer qui ne soit fondé sur les Saintes Écritures[175] ». Mais le *fondement biblique* se réduit désormais au simple *postulat* (qui reste tel) *monogénique*. Aucun des adversaires du préadamisme ne se hasarde plus à *déduire* du texte sacré une solution au problème américain qui, étant donné la source, ait un caractère *indiscutable*. L'auteur même du passage susmentionné, Pythius, estime que de la Bible on ne peut tirer qu'une indication générale : « tous les peuples qui se trouvent aujourd'hui » épars dans le monde tirent leur origine « des familles qui descendent de Noé[176] ». Mais une fois apprise cette « vérité » du texte sacré, Pythius l'abandonne pour ne se servir que de la « *recta ratio*[177] », et arriver à *l'hypothèse* – indépendamment de tout ancrage biblique – d'une origine tartare des Américains[178]. Desmarets procède de la même manière. Lui aussi affirme : « il ne manque pas d'arguments qui permettraient de démontrer que [les Américains] sont fils de Noé », en rappelant l'identification du Pérou à Ophir et les hypothèses acostiennes[179]. Mais sur le problème concret du *comment* et *par qui* fut peuplée l'Amérique, il refuse de « débattre avec qui que ce soit ». Il avoue qu'il s'agit d'un « problème encore obscur pour nous », et il se borne à insinuer que si le Groenland formait un continent avec la Tartarie, – hypothèse jugée par

La Peyrère « douteuse [mais] pas fausse » – les premiers habitants de l'Amérique auraient pu venir de là[180]. En définitive, Desmarets, en essayant de tourner à son avantage la tactique de La Peyrère, préfère, plutôt que de produire des preuves sûres de l'origine adamique des Américains, faire reposer la crédibilité de cette hypothèse sur l'absence de preuves de l'hypothèse contraire, c'est-à-dire sur le fait que « ne peut être fournie aucune raison suffisante qui permette de supposer que [les Américains] sont des aborigènes[181] ».

La nécessité de réaffirmer le postulat monogénique contre le polygénisme préadamite, et en même temps l'impossibilité de fournir une réponse *sûre* au problème américain trouvent une expression encore plus délibérée dans l'œuvre dédiée par Dannhauer à la réfutation de La Peyrère. Du postulat monogénique, ce théologien de Strasbourg ne souligne que l'aspect pratique : devant « de féroces barbares » comme les Américains, le premier devoir du chrétien est de tout faire pour les amener à un « culte civil », pour illuminer les « ténèbres égyptiennes » où ils sont plongés avec la « très sainte lumière de l'Évangile[182] ». La provenance des Américains de la souche d'Adam – semble vouloir dire Dannhauer – est un postulat qui doit étayer l'action évangélisatrice, mais qui n'a pas besoin d'être démontré. Certains au contraire – poursuit Dannhauer –, épouvantés par une telle barbarie, ont préféré substituer à l'action missionnaire une « spéculation oiseuse » sur des problèmes relatifs aux Américains comme : « de quelle souche et par quel chemin sont-ils arrivés là ? par quel premier ancêtre disséminés ? ».

Combien cette « curiosité » est nocive, cela est démontré non seulement par l'insuccès des tentatives de réponse d'Acosta, Lescarbot, Brerewood, Laet et Horn, mais aussi par le fait que, selon Dannhauer, l'intervention de Grotius dans le débat a finalement provoqué la dangereuse hérésie préadamite[183]. En effet, Grotius avec son « argument futile » – ou l'on admet que les Américains proviennent des Norvégiens, ou l'on doit supposer que des hommes furent créés avant Adam – a « irrité » l'auteur des *Prae-Adamitae*, le poussant à donner à son obscure hérésie un développement et une publicité qu'elle n'aurait pas connus sans cela. « Peut-être – conclut Dannhauer – l'étincelle serait-elle restée dans l'obscurité [...] si elle était restée éloignée de cette ventilation[184] ».

Que cette position constitue une espèce d'attitude récurrente chez les adversaires immédiats de La Peyrère, cela est prouvé ultérieurement par l'écho qu'on en trouve dans l'exercice académique de Godefredus Wagner, *De originibus Americanis*. Lui aussi oppose au préadamisme l'affirmation que « les barbares américains, et toutes les créatures dotées de raison tirent leur origine du seul sang du premier père Adam et de la première mère Ève[185] ». Mais, à cette inébranlable certitude s'oppose le scepticisme absolu sur la possibilité d'attribuer un nom précis au peuple qui donna le jour aux Américains. L'argumentation fondée sur les affinités de langue ou de coutumes – si largement utilisée par Grotius – n'a pour Wagner aucune validité, étant donné qu'il s'agit de facteurs en perpétuelle mutation[186]. Le seul point sûr est, pour l'auteur allemand, l'inexistence du détroit d'Anian[187], et donc le peuplement du nouveau continent à travers l'isthme qui le

relie à l'Asie : mais par là peuvent être passés non seulement les Scythes, les Huns et les Chinois, mais aussi les Hébreux et peut-être les Romains, les Bretons, les Gaulois, les Égyptiens, tous cependant de telle façon qu'ils perdirent à leur arrivée dans le Nouveau Monde leurs caractères d'origine pour se confondre dans l'uniformité de la barbarie[188]. Devant tant de colonisateurs possibles, Wagner peut conclure avec scepticisme : « je les admets tous, parce qu'à tous s'offrit également la voie et l'occasion ; mais ce que je nie de la manière la plus catégorique, c'est qu'on puisse *démontrer avec des arguments irréfutables* que [des peuples bien déterminés] se soient réfugiés là[189] ».

La position défensive, pour ne pas dire de retrait, prise par les critiques de La Peyrère sur la question américaine, montre que la bataille de l'auteur des *Prae-Adamitae* est, sur ce point au moins, victorieuse. La Peyrère ne pouvait évidemment pas se donner pour objectif de faire accepter aux représentants de l'orthodoxie religieuse une réponse préadamite et polygénique au problème du peuplement du Nouveau Monde. Il pouvait en revanche arriver à empêcher que les partisans du monogénisme biblique pussent faire reposer leur thèse sur quelque certitude rationnelle. L'éreintement violent de Grotius permet justement à La Peyrère d'atteindre ce but : un succès confirmé par le fait que Grotius ne rencontre aucune sympathie parmi les critiques du préadamisme. Ceux-ci comprennent que, devant la nouvelle attaque hétérodoxe, la seule stratégie défensive est celle déjà mise en œuvre par Acosta et ses successeurs à la fin du XVI^{e} siècle : abandonner toute *certitude précise* sur l'origine ethnique des Américains pour préserver l'intangibilité du postulat monogénique. Mais, après les critiques de La Peyrère, cette position désormais semble faible. C'est précisément la position où La Peyrère veut enfermer ses adversaires. Ceux-ci en effet, dans la mesure où ils arrivent à reconnaître qu'il n'y a pas de preuves rationnelles que tous les hommes descendent d'Adam, mais que cette conviction ne repose que sur les paroles des saintes Écritures, mettent les armes de la raison dans les mains de La Peyrère ; celui-ci maintenant n'hésitera pas à les pointer contre la Bible même pour montrer, comme on l'a vu, que si on veut lui donner un sens, il faut la considérer comme une histoire du peuple hébreu, et ne pas prétendre l'ériger en histoire de l'humanité tout entière. C'est donc inutilement qu'on cherchera dans la Bible des informations sur les habitants du Nouveau Monde qui ont, depuis l'origine, une histoire tout à fait indépendante de celle de la progéniture d'Adam, et beaucoup plus ancienne qu'elle.

4- Préadamisme et polygénisme en Angleterre

En 1642, l'année même où en France La Peyrère présentait à Richelieu l'ébauche de ses *Prae-Adamitae*, était mise sous presse en Angleterre, à l'insu de son auteur, *Religio Medici* de Thomas Browne[190]. Cette œuvre, composée environ sept ans plus tôt, contient une série de questions malicieuses sur la vraisemblance du récit mosaïque de la *Genèse* (avec également une référence spéciale au

problème américain), qui semblent préluder directement aux réponses préadamites mises en circulation par La Peyrère. Si on ne peut pas exclure – elle est, au contraire, plus que vraisemblable – une influence directe des arguments de Browne sur la rédaction du *Systema* publié par La Peyrère en 1655, il serait pourtant hasardeux de prétendre que Browne ait aussi inspiré d'une façon ou d'une autre la thèse exposée, sous une forme encore imparfaitement élaborée, dans les *Prae-Adamitae*[191]. L'analogie entre les deux œuvres parues en 1642 est plutôt un signe que certaines questions étaient dans l'air dans un milieu culturel européen précis ; mais c'est un signe aussi, plus précisément, que la vague polygénique qui avait traversé souterrainement les milieux les plus radicaux du naturalisme élisabéthain[192] avait laissé des traces profondes, repérables en Angleterre avant même que La Peyrère ait fait sentir là-bas aussi son influence.

« Il y a dans les Écritures – commence Browne – des histoires qui dépassent les fables des poètes, et à un lecteur captieux, elles semblent de la même mouture que *Gargantua* ou *Bevis* ». Il est bien vrai que tout est possible à Dieu, et tout – même les choses qui semblent les plus incroyables à la raison – peut être cru « si nous supposons une participation divine, ou une intervention, ne serait-ce que du petit doigt, du Tout-Puissant ». Mais en même temps – ajoute Browne, s'enhardissant derrière le bouclier de cette déclaration fidéiste, « il est impossible qu'à notre faible intelligence n'apparaissent pas des anomalies, des contradictions et des antinomies, dans le discours de l'homme comme dans la voix infaillible de Dieu ». Il est donc permis à Browne, sans préjudice criant pour la foi, de se servir de la raison pour « présenter une liste d'incertitudes [relatives aux Saintes Écritures], ni conçues ni exprimées jusqu'alors, [et] qui à première vue ne sont pas résolues ». Certaines de ces « incertitudes » concernent des contradictions *internes* des Écritures, comme savoir où la colombe sortie de l'arche de Noé prit le rameau d'olivier[193], ou quel sera, au moment de la résurrection, le sort de la côte d'Adam dont fut tirée Ève, ou encore si Adam, avant que la femme ne fût créée, était hermaphrodite[194]. D'autres « incertitudes » avancées par Browne concernent au contraire la possibilité d'expliquer, par les Écritures, des problèmes qu'elle n'a pas explicitement abordés, et c'est ici que s'inscrit le thème américain. « Il y a un autre mystère [*secret*] – écrit Browne – dont il n'est pas question dans les Écritures, qui est plus difficile à comprendre, et qui poussa l'honnête Père [saint Augustin] à se réfugier dans le miracle ; et c'est comment les différentes parties du monde, et les îles détachées, peuvent avoir été habitées pour la première fois par l'homme, et aussi peuplées par des tigres, des panthères et des ours ». On s'aperçoit tout de suite, à cette manière de poser le problème américain, que Browne non seulement n'accepte pas, mais réfute implicitement point par point la solution proposée par Acosta. Ce dernier s'était adroitement tiré des difficultés soulevées par Augustin au sujet du peuplement et de la constitution de la faune des îles en supposant – en l'absence d'une preuve certaine – une liaison terrestre entre le Nouveau Monde et les autres continents[195]. Mais Browne replonge la question dans un océan de difficultés par le seul fait de consi-

dérer le Nouveau Monde comme une île. Alors, toutes les apories contenues dans le *De civitate Dei* se présentent à nouveau, et en particulier la difficulté de justifier l'existence en Amérique, comme dans n'importe quelle autre île, d'animaux féroces et nuisibles, que même d'éventuelles – mais improbables – navigations humaines n'auraient vraisemblablement pas pu transporter ; cette difficulté est compliquée par l'absence dans le Nouveau Monde d'un animal utile comme le cheval, et par la présence au contraire – attestée par Acosta lui-même – d'espèces zoologiques totalement différentes des nôtres[196] : toutes choses bien étranges « pour nous qui supposons une seule arche, et [pensons] que les créatures ont commencé à se multiplier à partir du mont Ararat ».

L'unique possibilité d'éviter la difficulté de démontrer que les hommes, et spécialement les animaux du Nouveau Monde proviennent de l'arche de Noé serait alors, selon Browne, celle que proposent ceux qui « voudraient que le déluge soit particulier ». Cette solution cependant, pour ne pas conduire à des difficultés encore plus grandes, et à une position ouvertement anti-scripturaire, devrait présupposer l'absence d'hommes dans le Nouveau Monde à l'époque du Déluge. Ce présupposé semble à Browne tout à fait inacceptable. Ceux qui supposent un déluge particulier – affirme-t-il – « procèdent d'un principe que je ne puis accepter, car il va à l'encontre non seulement des Saintes Écritures mais aussi de ma propre raison, grâce à laquelle je peux estimer probable que le monde était peuplé aux temps de Noé comme au nôtre, et [je peux estimer] mille cinq cents ans [écoulés entre la création et le Déluge] un temps convenable pour peupler le monde, comme depuis lors quatre mille ans l'ont été pour nous[197] ». Avec l'air de vouloir défendre le texte biblique, Browne en arrive à éloigner encore la possibilité de le mettre en accord avec la réalité du Nouveau Monde. Si cette possibilité avait été rattachée par Acosta au postulat d'un peuplement *récent* du Nouveau Monde qui aurait évité une comparaison directe entre celui-ci et l'histoire mosaïque, l'observation de Browne, en ramenant aux temps du Déluge le peuplement et la constitution de la faune de l'Amérique, ne permet pas cette échappatoire et repose, dans toute sa dramatique insolubilité, le problème de concilier le récit biblique avec la réalité américaine. Browne en reste là, et montre une contradiction irrémédiable entre la raison et le texte sacré. Ne voulant pas contredire ouvertement celui-ci, il ne fait pas allusion à une solution polygénique. Mais le terrain est préparé pour qu'elle puisse apparaître, à celui qui refuse une position fidéiste, comme une solution rationnelle.

Les insinuations de Browne, insidieuses mais encore voilées, ne suffisent naturellement pas pour ébranler la confiance des milieux scientifiques officiels de la monarchie des Stuart dans la validité de la solution acostienne du problème américain[198], et encore moins pour semer le doute chez les puritains et les quakers du Nouveau Monde sur la possibilité d'attribuer aux indigènes américains une genèse biblique déterminée[199]. Mais l'attitude de Browne prouve qu'à côté de ces deux tendances (rapprochées, dans leur opposition réciproque, par une position monogénique sans appel), le milieu anglais en couvait une troisième,

liée à une perspective hétérodoxe.

C'est justement le repérage de cette prédisposition cachée qui permet de ne pas s'étonner devant la rapidité avec laquelle les deux œuvres de La Peyrère – les *Prae-Adamitae* et le *Systema* – furent traduites, anonymement, en anglais un an à peine après la publication sur le continent de l'édition originale, ou même, si on s'en tient à la date imprimée sur le frontispice de la deuxième œuvre, dans la même année1655[200].

L'affinité thématique entre les questions de Browne et les réponses de La Peyrère n'échappe d'ailleurs pas au premier et au plus important opposant anglais au polygénisme préadamite, le juge Mattew Hale. Il est vrai que le nom de Browne n'apparaît pas dans l'œuvre posthume de cet auteur, publiée en 1677, et consacrée spécifiquement au problème des origines du genre humain dans ses aspects religieux, juridiques et scientifiques[201] : mais la référence aux pages du médecin anglais n'en est pas moins évidente.

« La découverte récente du vaste continent de l'Amérique et des îles adjacentes – commence Hale – qui semble presque aussi riche en hommes et bien fourni en animaux que n'importe quelle autre partie de l'Europe, de l'Asie ou de l'Afrique, a suscité quelques difficultés et discussions autour de la provenance de tout le genre humain de deux ancêtres supposés communs à toute l'humanité, c'est-à-dire Adam et Ève ; mais plus particulièrement autour de la provenance de tous les hommes et de tous les animaux du monde de ceux que l'Histoire Sainte dit avoir été présents dans l'arche[202] ». Cette façon de poser le problème trahit déjà l'influence de Browne : mais celle-ci devient encore plus évidente quand Hale en vient à exposer les « difficultés » relatives à l'explication du peuplement américain. Ces « difficultés » coïncident exactement, bien qu'elles soient un peu plus développées, avec celles que signala Browne[203] : mais Hale en déduit des conséquences ouvertement polygéniques que Browne s'était bien gardé de formuler. « Puisque – conclut en effet Hale – tout montre que l'Amérique a été habitée depuis très longtemps, et peut-être depuis aussi longtemps que tous les autres continents du monde, puisqu'on admet partout que les géniteurs communs présumés du reste du genre humain, Adam, Noé et ses trois fils, eurent leur demeure quelque part en Asie, et puisque nous n'avons pas de preuve probable que quelques-uns de leurs descendants aient conduit en Amérique les premières colonies des populations américaines (du moment que [l'Amérique] est tellement séparée du reste du monde, son accès si difficile, et qu'une navigation, le seul moyen d'une telle migration, requiert un niveau technique très supérieur à celui qu'aurait pu posséder une population comme celle d'un continent aussi vaste), il faut bien en déduire que les Américains ne tirent leur origine ni d'Adam, ni encore moins de Noé, mais soit qu'ils existèrent de toute éternité, soit, s'ils eurent un commencement, qu'ils furent aborigènes et se développèrent à partir d'une souche commune, différente de celle dont parle l'histoire mosaïque[204] ». Si Hale donne aux arguments fournis par Browne des conclusions polygéniques, c'est parce qu'il veut évidemment mettre en garde contre le dan-

ger des « incertitudes » avancées par le grand médecin. Mais si le nom de Browne n'est pas cité, c'est parce qu'il est bien conscient de ne pas pouvoir porter la polémique directement contre un auteur d'une autorité scientifique si indiscutable. Les arguments de Browne sont d'ailleurs accueillis sans réticence par Hale, et tenues pour réelles les « difficultés » dont doivent tenir compte la raison d'un côté et la religion de l'autre. L'équilibre entre ces deux critères est, pour le juge anglais, une condition indispensable pour une solution correcte du problème américain.

C'est bien l'absence de cette condition qui explique le jugement autrement sévère formulé par Hale à l'égard de La Peyrère. « L'auteur du livre appelé *Prae-Adamitae* – écrit-il en mettant cette fois directement en cause le libertin français – a élaboré certaines hypothèses qui, si elles résolvent les difficultés, contredisent toutefois le système de l'histoire mosaïque[205] ». Il est bien vrai que les difficultés rationnelles relatives au peuplement de Nouveau Monde tomberaient si – comme suppose La Peyrère – on devait considérer Adam comme l'ancêtre du seul peuple hébreu, et le Déluge de Noé comme limité à la Palestine, de sorte que Noé et ses fils seraient *capita familiarum* de cette région limitée et non du globe tout entier[206]. Mais ces hypothèses, quoi qu'en dise La Peyrère, iraient inévitablement contre les principes les plus inaliénables de la religion. « S'il n'y avait pas d'autres erreurs chez cet auteur – écrit Hale en critiquant La Peyrère – ceci suffirait à le rendre impardonnable : prétendre partout dans son livre reconnaître et maintenir l'autorité vraie et sacrée du récit mosaïque, sembler renforcer certaines de ses opinions par des appuis scripturaires, et pourtant introduire tant de corrections que n'importe qui, et d'abord l'ingénieux auteur, ne peut manquer de voir que, si elles étaient exactes, l'autorité et l'infaillibilité des Saintes Écritures seraient non seulement affaiblies mais détruites ». Et en effet – poursuit le critique anglais –, « alors qu'il semble embrasser ces saints oracles, perfidement, comme Judas, il trahit leur autorité, et entraîne le plus qu'il peut leur vérité dans le doute ». Ce discours – conclut Hale – aurait mieux convenu à quelqu'un qui fait profession d'impiété, et il est d'autant plus exécrable qu'il est fait indirectement, avec d'odieuses insinuations, *sub amici nomine* » : il aurait mieux valu que La Peyrère « osât parler sans voiles », et eût ouvertement affirmé « que les onze premiers chapitres de la *Genèse* ne sont que des fables », que l'histoire d'Adam et Ève, l'histoire du Déluge universel, l'histoire de l'arche, de Noé et de ses fils, ancêtres présumés de l'humanité entière « ne doivent pas être crues, et ne sont que de pures fictions[207] ».

S'il s'agit bien là du contenu blasphématoire du système préadamite, on ne peut pas accepter davantage sa façon de résoudre le problème du peuplement américain. Mais si on veut éviter les conclusions hétérodoxes de La Peyrère, si on veut sauvegarder l'autorité des saintes Écritures, il faut de toute manière fournir, selon Hale, une réponse rationnelle alternative à ces difficultés que Browne avait mises en lumière. Dans ce dessein, Hale pense qu'il doit affronter, avant même le problème de l'origine des Américains, celui de l'universalité du Déluge.

Browne déjà, comme on l'a vu, avait mis en garde contre la tentation de résoudre les difficultés relatives au Nouveau Monde en niant l'universalité du Déluge. Mais malgré cet avertissement, ou peut-être pour y répondre, un érudit de tendance libertine comme Isaac Vossius avait recommencé à soutenir – d'accord sur ce point avec La Peyrère – que le Déluge biblique devait être interprété comme une inondation de la seule Palestine : non seulement parce que, pour rendre possible un Déluge universel, « de nombreux miracles auraient dû être réunis », et « Dieu ne fait pas de miracles sans raison » ; mais aussi parce qu'« il est stupide de penser qu'avant le Déluge le genre humain s'était multiplié au point d'occuper tous les coins de la terre », et qu'il n'était donc pas nécessaire que le Déluge submergeât « des terres où il n'y avait pas d'hommes, et où il n'y en a toujours pas aujourd'hui[208] ». C'est justement cette dernière observation – qui contredisait implicitement la conviction opposée de Browne que le monde était, aux temps du Déluge, déjà entièrement peuplé comme de nos jours – qui avait permis à Vossius de présenter son hypothèse sur la particularité du Déluge comme une réfutation de la thèse préadamite : l'existence des préadamites serait en effet exclue si on admettait que le Déluge de Noé fut limité *parce que* seule la Palestine était, en ce temps-là, habitée. Mais Hale, tout en reconnaissant que la solution de Vossius permettrait d'échapper à une solution préadamite du problème américain, estime qu'il ne saurait adhérer à une perspective qui, en tout cas, mettrait en question l'interprétation canonique du texte biblique[209]. En polémique ouverte avec Vossius, Hale revient pourtant – toujours implicitement – à l'orientation donnée par Browne au problème du déluge, en s'efforçant de trouver, dans ces limites, une solution rationnelle capable de sortir de l'impasse plutôt sceptique de *Religio Medici*.

D'accord avec Browne, Hale estime donc « hors de propos de penser qu'au temps du Déluge seules la Palestine, la Syrie et la Mésopotamie étaient habitées ». En tenant compte de la longévité des hommes antédiluviens, on peut calculer qu'ils étaient alors six fois plus nombreux qu'aujourd'hui, « de sorte que, comme le monde croissait plein de péchés, il croissait aussi plein d'hommes et de bêtes, et il avait besoin d'un déluge pour faire place à ses futurs habitants »[210]. D'autre part, Hale n'estime pas nécessaire de supposer une intervention miraculeuse de Dieu pour expliquer le Déluge universel. De celui-ci, il essaie même de donner une explication naturelle, en élaborant une version *ad hoc* de l'hypothèse sur les transformations de l'écorce terrestre que, quelques années plus tôt, sous une forme beaucoup plus radicale, avait avancée un scientifique de prestige comme Robert Hooke[211]. Il est absurde, affirme-t-il, de penser « que la face de la terre et les eaux étaient exactement les mêmes avant et après le Déluge universel ». Il est plus probable « que la face de la terre était plus plate qu'aujourd'hui, les mers plus développées, plus étendues et moins profonde qu'à présent, les eaux probablement plus abondantes, et de ce fait plus en mesure de se répandre sur les terres arides[212] ». De plus, si on tient compte de l'énorme quantité d'eau enfermée à l'intérieur de la terre, il suffit d'imaginer une augmentation de la pression

sur la croûte terrestre, due par exemple à une condensation de vapeur, pour rendre compte du jaillissement d'une masse d'eau assez énorme pour couvrir en même temps toutes les terres émergées[213]. Mais si le Déluge universel ne fut pas un phénomène surnaturel, il ne fut pas pour autant un phénomène seulement naturel. « Je reconnais – précise Hale – que le Déluge universel fut une punition de l'Ancien Monde pour son intolérable éloignement de l'observance de Dieu ». Et pourtant – ajoute-t-il –, cela n'a pas pu être la seule raison, parce que « l'infinie puissance de Dieu aurait pu détruire cet homme mauvais par une pestilence ou une inondation, sans dommage pour les animaux ou les oiseaux innocents ». « En réalité – conclut Hale –, je pense que ce Déluge universel fut non seulement un acte de la vengeance [divine] contre l'homme mauvais, mais probablement un acte de bonté et de générosité pour la réalisation complète du monde d'ici-bas[214] ». Le sens de cette conclusion s'éclaire quand Hale aborde le problème du peuplement américain : c'est en effet l'explication naturaliste du Déluge universel qui lui permet aussi d'avancer une nouvelle solution à ce problème.

La solution de Hale, en vérité, prétend délibérément s'insérer encore dans le grand filon acostien. Il déclare même modestement ne vouloir « faire qu'un résumé ou un bref exposé » de ce que, sur ce sujet, ont déjà dit Acosta, Brerewood, Grotius, Laet et Horn[215]. En réalité, il fait plus, puisqu'il se soucie de permettre à la position acostienne de vaincre les difficultés que Browne lui avait – encore qu'indirectement – opposées. Ces difficultés, on l'a vu, consistaient essentiellement dans l'impossibilité d'admettre, d'une part, d'antiques navigations volontaires, et de l'autre, de supposer une migration terrestre, étant donné le caractère insulaire du continent américain. Pour supprimer la première difficulté, Hale ne fait qu'adopter la correction apportée par Laet au système acostien : c'est-à-dire qu'il reconnaît non seulement la possibilité d'antiques navigations casuelles – les seules admises par Acosta –, mais aussi de navigations effectuées *ex instituto et industria*, étant donné que « l'arche de Noé fut certainement une œuvre architecturale d'une grande perfection, et put fournir un modèle ou un enseignement pour des vaisseaux de grande portée[216] ». Mais pour garantir la possibilité d'une migration terrestre, Hale introduit une hypothèse en grande partie nouvelle. Il reconnaît en effet qu'admettre cette possibilité « semble très difficile », non seulement parce qu'une liaison terrestre du nouveau continent avec l'Asie d'une part et le Groenland de l'autre « n'est qu'une supposition, et qu'on n'a jamais tout à fait prouvé qu'elle existe réellement », mais aussi parce qu'une migration d'hommes à travers les mers gelées des régions les plus septentrionales semble « difficile à imaginer, ces régions ne pouvant être traversées à cause des neiges abondantes[217] ». Toutefois – peut-il ajouter, en se raccrochant à son explication naturaliste du Déluge –, ces difficultés disparaissent si on admet que « dans cette longue période aussi d'au moins quatre mille ans qui s'est écoulée depuis le Déluge universel, de grandes altérations se soient produites dans la conformation de la mer et de la terre, [et que] il y a bien longtemps il puisse y avoir eu des langues de terre qui permettaient le passage et la communication

terrestre entre les deux continents ». Une telle hypothèse de variation de la configuration de l'écorce terrestre – confirmée par des témoignages anciens comme l'histoire platonicienne de l'Atlantide ou les *Métamorphoses* d'Ovide[218], mais plus encore par la découverte de coquillages fossiles à une grande distance de la mer, signe évident d'une transformation de la configuration du globe[219] – permet à Hale de conclure que « bien qu'il soit possible qu'aujourd'hui n'existe aucun passage entre cet Ancien Monde et l'Amérique, il se peut que pendant la période de quatre mille ans il y en ait eu un pour permettre le passage des hommes et des bêtes, spécialement du côté de la Tartarie ou de la Chine, ou entre la Norvège ou la Finlande et les parties les plus septentrionales du continent américain[220] ».

Ayant ainsi surmonté, grâce à un argument typiquement naturaliste, la dernière difficulté soulevée par Browne contre une explication monogénique du peuplement américain, Hale peut estimer avoir démontré rationnellement qu'« [une] migration en Amérique des descendants d'Adam fut non seulement possible, mais très probable[221] » : il peut donc commencer à avancer des hypothèses plus particulières sur l'origine ethnique des Américains, dans le but plus qu'évident de laisser ouverte la possibilité d'une justification juridique des possession anglaises dans le Nouveau Monde[222].

La façon de procéder de Hale ne manque cependant pas de conséquences négatives pour le point de vue orthodoxe même qu'il prétend défendre. Sa tentative d'affermir le monogénisme biblique par des arguments exclusivement rationnels et naturalistes se révèle, à l'épreuve des faits, contre-productive. Non seulement il admet – et d'une certaine façon renforce – la validité rationnelle des « incertitudes » avancées par Browne sur le problème du peuplement américain, mais il admet aussi indirectement, par le fait qu'il doit introduire l'hypothèse d'une mutation géologique, l'inadéquation de la solution proposée par Acosta à ce même problème. Cette reconnaissance ne manquera pas de conforter les hypothèses anti-scripturaires du milieu déiste.

Le cas de Thomas Burnet est, à ce sujet, particulièrement évident. Dans son œuvre de 1681, *Telluris theoria sacra*[223], il ne fait en effet que porter à ses extrêmes conséquences, en lui donnant une issue anti-scripturaire, la position naturaliste de Hale. Burnet centre son œuvre, comme on sait, sur une hypothèse géologique qui rappelle celle de Hale, et avant lui, celle de Hooke. Pour fournir une explication naturaliste du Déluge universel, et pour éviter, d'une part de recourir trop facilement à l'intervention miraculeuse de Dieu, d'autre part de nier l'universalité du Déluge, Burnet pense devoir admettre que la terre, avant le Déluge, avait une conformation uniforme, lisse et continue, semblable à celle d'une coquille d'œuf, qui renfermait une grande masse d'eau et, dans sa partie la plus interne, un feu central. Cette terre dépourvue de toute aspérité n'était rien d'autre, selon Burnet, que le paradis terrestre biblique, habité par l'innocente humanité antédiluvienne. Un paradis détruit, justement, par le Déluge universel, causé par une expansion des vapeurs formées à l'intérieur de la terre, et suivi par une transformation radicale dans la configuration de la terre, devenue depuis

lors impraticable à cause des mers, des fleuves et des montagnes[224].

Cette hypothèse – affirme Burnet en un certain point de son œuvre – permet entre autres choses de « résoudre [...] une difficulté historique [...] [qui] a mis à contribution les plumes de nombreux savants avec peu ou pas de succès ». C'est-à-dire qu'elle permet de « donner une explication de l'origine des peuples de l'Amérique, de la manière dont primitivement ce continent a été peuplé et habité, ou tout autre continent distinct du nôtre où nous supposons qu'Adam a vécu et que sa descendance s'est propagée[225] ». Si en effet « il est certain que tout le genre humain descend d'un unique ancêtre, ou d'un parent commun » – et c'est « *certain* », précise Burnet, non aux yeux de la science, mais « selon l'histoire de Moïse confirmée par l'autorité apostolique[226] » –, se pose alors à la raison le problème d'expliquer « comment les fils d'Adam purent franchir l'immense océan, pour trouver une lointaine demeure en Amérique » : un problème d'une « grande difficulté », au sujet duquel les divers projets et méthodes qui ont été proposés par tel ou tel auteur [...] se réfutent l'un l'autre aisément en entrant en contact », donnant naissance à une « controverse sans fin, comme le sont généralement celles qui procèdent d'un présupposé inexact ». Le « présupposé inexact » est précisément, selon Burnet, celui qui consiste à vouloir attribuer à la terre adamique la même configuration qu'à la terre post-diluvienne : si on l'abandonne, toutes les difficultés sur le peuplement du monde antédiluvien disparaissent[227]. À ce point, cependant, le problème n'est pas encore totalement résolu. « On pourrait dire – reconnaît Burnet lui-même – que cela ne lève pas entièrement la difficulté, puisqu'elle reparaît à nouveau après le Déluge, quand nous supposons la terre divisée en continents et en îles comme elle est aujourd'hui. Comment alors la postérité de Noé gagna-t-elle l'Amérique, pour la peupler après le Déluge ? ». C'est en répondant à cette question que Burnet manifeste le plus clairement ses intentions anti-scripturaires. Cette question aussi, selon Burnet, est mal posée. « Je crois savoir – affirme-t-il – qu'elle [la postérité de Noé] n'est pas allée en Amérique jusqu'à ce que, récemment, y soit arrivé Colomb qui, pour ce que j'en sais, fut le premier de la descendance de Noé à avoir mis les pieds sur ce continent ». Cette affirmation empirique, justifiée par l'absence de tout document qui puisse prouver le contraire, n'est d'ailleurs pas, assure Burnet, en contradiction avec le texte biblique. Et en effet, observe-t-il, « l'Écriture nous dit que le genre humain tout entier descend d'un seul homme, c'est-à-dire d'Adam, et que son péché fut transmis à la postérité, mais nulle part [on ne dit] que Noé fut l'ancêtre commun du genre humain qui a existé jusqu'à nos jours, et aucune doctrine de la foi, à notre connaissance, ne dépend de cette supposition ».

La Bible nous dit sans aucun doute que l'Asie, l'Afrique et l'Europe furent repeuplées par les fils de Noé, Sem, Cham et Japhet, mais « nous n'y lisons pas qu'ils soient allés en Amérique, ou qu'ils y aient envoyé quelque colonie »[228] ; d'autre part, il n'est pas possible de « proposer quelque voie raisonnable par laquelle les fils de Noé aient pu se transférer en Amérique », étant donné que les

tentatives à ce sujet se sont avérées « de pures fiction, ou de pures présomptions[229] ». Pourquoi donc, quand nous avons compris que la Bible « ne donne pas d'informations sur un autre continent que le nôtre », ne pouvons-nous pas « raisonnablement supposer » que quand le Déluge sépara les continents, la Providence « prit des mesures pour sauver un représentant [des hommes] dans chaque continent, de sorte que la race des hommes ne pût s'éteindre dans aucun d'eux[230] » ?

L'équilibre entre critère rationnel et récit biblique, recherché avec tant de soins par le juge Hale, à la lumière de la conclusion de Burnet s'avère rompu. Pas même l'hypothèse d'une transformation géologique, que Burnet adopte, ne permet, si on l'entend correctement, – c'est-à-dire non étendue, comme le prétendait indûment Hale, à l'époque post-diluvienne – de sauver la possibilité d'appliquer le récit biblique au Nouveau Monde. On doit considérer celui-ci complètement étranger à l'histoire sacrée, même s'il est possible de supposer une dérivation commune de tous les hommes de l'ancêtre biblique. Il est possible de la supposer – et c'est indispensable pour soutenir l'implantation de la religion chrétienne –, mais en aucune façon il n'est possible de la démontrer rationnellement, car, selon Burnet, pour pouvoir considérer les Américains comme des descendants d'Adam, il faut en tout cas supposer, par un acte de foi, qu'une intervention extraordinaire de la Providence divine leur ait permis d'échapper au Déluge universel.

De toute façon, il est clair que seule l'acceptation de cette hypothèse permet à Burnet de ne pas tomber dans un discours ouvertement blasphématoire. Mais il n'est pas moins clair que la thèse d'une non-provenance des Américains de Noé – thèse que Burnet semble déduire, outre des observations de Browne relatives au déluge, des propos équivoques échappés à la plume de Bacon[231] – porte malgré tout un rude coup à la crédibilité du récit biblique, réduit encore une fois aux dimensions d'une chronique locale. Et cette thèse révèle encore plus ses potentialités subversives si on la rapproche de la critique la plus directe des contradictions internes du récit mosaïque que Burnet, sur les traces de La Peyrère, devait formuler onze ans plus tard dans ses *Archaeologiae Philosophicae*[232], en s'attirant les furieuses attaques de l'Église anglicane et son éloignement consécutif de la charge de chapelain de Guillaume d'Orange.

Il sembla en effet aux hommes d'Église que Burnet avait voulu, par son œuvre, faire « une simple parodie de Moïse, et une destruction de la notion de péché originel, avec pour conséquence que [...] une rédemption pourrait ne pas être nécessaire[233] ». Et en effet cette accusation semble trouver plutôt une confirmation qu'un démenti dans la façon dont Charles Blount, depuis des positions désormais ouvertement déistes, entreprend dans *The Oracles of Reason* la défense des arguments de Burnet rapportés ci-dessus. Il est bien vrai que, selon les dires de Blount, si Burnet a montré « que de nombreuses parties de l'histoire mosaïque de la création ne semblent pas s'accorder avec la raison », il ne l'a pas fait pour nier « la provenance du genre humain », mais seulement pour éviter que

les livres de Moïse ne soient compris comme un traité de philosophie naturelle plutôt que comme une « pieuse allégorie » adaptée au niveau d'un peuple aussi inculte que le peuple hébreu[234]. Mais cette ligne défensive – déjà hardie en soi – sert à Blount pour dissimuler des attaques bien plus graves qu'il dirige contre l'orthodoxie, jusqu'à frapper effectivement au cœur de la doctrine du péché originel. Pour défendre Burnet, Blount place le discours à un niveau bien plus radical ; mais ce faisant, il entraîne celui qu'il défend sur des positions qu'il n'avait pas voulu clairement adopter, même si elles constituaient – comme ses accusateurs l'avaient bien vu – son point de référence caché. Très mauvais avocat de Burnet, Blount se révèle en revanche un excellent argumentateur dès qu'il comprend que son but véritable n'est pas de défendre Burnet, mais bien d'utiliser les positions modérées de ce dernier pour soutenir un discours radicalement anti-scripturaire.

Partant de Burnet, Blount arrive en effet à défendre la thèse de La Peyrère. Et il y arrive en parcourant un chemin qui est – bien que dans une direction opposée – celui que traça en son temps le juge Hale. Celui-ci avait, sans le nommer, admis la validité des arguments de Browne, alors qu'il avait attaqué La Peyrère en le mettant directement en cause. Blount qui défend, sans le nommer, La Peyrère, a beau jeu maintenant de mettre en cause, explicitement, l'auteur de *Religio Medici*. « Burnet – écrit en effet Blount – n'est pas le seul homme intelligent de cette époque et de ce pays qui, après avoir fait la recherche voulue, a été embarrassé par certains passages de l'histoire mosaïque » : Browne aussi a eu « beaucoup de doutes et de scrupules » sur ce sujet, lui qui pourtant est « admiré à juste titre, tant par les étrangers que par ses compatriotes, pour sa connaissance en matière de littérature profane[235] ». Mais l'autorité de Browne ne sert pas seulement à justifier les opinions de Burnet : l'un et l'autre servent à Blount pour justifier les opinions de La Peyrère. Après avoir rapporté en entier les passages de Browne que nous connaissons déjà[236], Blount introduit en effet, sans citer sa source, des arguments anti-scripturaires directement empruntés à La Peyrère[237], parmi lesquels se détache, en particulier, la thèse préadamite. « Souvent – écrit-il à ce propos – on commet de graves erreurs dans la façon de lire l'Écriture, comme lorsqu'on prend dans un sens général ce qui doit être entendu dans un sens particulier : ainsi l'histoire d'Adam, que Moïse considère seulement comme le premier père des Hébreux, alors que d'autres font de lui, hyperboliquement, le père de tous les hommes[238] ». La même erreur est commise – ajoute Blount – dans l'interprétation du récit biblique du Déluge : il ne submergea pas « la terre entière, mais seulement le pays des Hébreux[239] », s'il est vrai qu'on doit lire le texte sacré en gardant à l'esprit « que les Hébreux entendent toujours par "terre" celle qui leur est propre, la Palestine, » [et] par "homme créé par Dieu", les Hébreux, la postérité d'Adam ». Seule cette interprétation permet, selon Blount, d'éviter des « difficultés » relatives au déluge du type de celles avancées par Browne et par Burnet : et, parmi les autres difficultés, d'expliquer comment l'humanité adamique aux temps de Phaleg – quand, selon la Bible, le monde fut

divisé – « put peupler la Chine, l'Amérique, la Terre Australe, le Groenland et [tout] le reste [du monde][240] ». À l'arrière-plan du choix que fait Blount de la thèse relative à la singularité du déluge, on trouve aussi La Peyrère. Mais l'adhésion à la doctrine de celui-ci semble encore plus évidente lorsque Blount, dans les dernières pages de son œuvre, fait sienne la distinction de La Peyrère entre les deux récits de la création de l'homme contenus dans la *Genèse*, pour conclure qu'« il ressort clairement de la Bible qu'il y eut deux créations de l'homme et de la femme, et qu'Adam ne fut pas le premier homme, ni Ève la première femme, mais seulement les premiers de la race élue[241] ».

En adhérant aux thèses de La Peyrère, Blount adhère non seulement à leur sens, dans une large mesure, anti-scripturaire, mais plus particulièrement à leur capacité d'atteindre le dogme même du péché originel[242]. « Je dois confesser naïvement – écrit-il sans aucune réticence – que [ce dogme] a toujours été pour moi une pilule difficile à avaler, parce que la raison me la coince dans la gorge, et que je n'ai pas une foi suffisante pour la faire descendre ». Le seul « péché » qu'on peut attribuer à toute l'humanité – affirme Blount en reprenant la distinction de La Peyrère entre « péché naturel et péché légal[243] » – est causé par la « méchanceté et l'imperfection » de l'homme[244] : on ne peut pas dire que cela provienne « du péché d'Adam », mais bien plutôt de l'infirmité innée de l'homme, « de notre nature même, corrompue et dépravée[245] ». De ce fait, toute perspective de rédemption s'effondre ; et s'effondre du même coup la nécessité de l'existence de toute Église qui se propose comme médiatrice de salut.

Cette conclusion très explicite, à laquelle Blount parvient sur les traces de La Peyrère, permet de clarifier, non seulement le sens du succès de ce dernier dans le milieu déiste anglais, mais aussi l'orientation idéologique où s'inscrivent ces tentatives de critique rationnelle du récit mosaïque qui se manifestent en Angleterre après la prise de position de Thomas Browne. Il est en effet fort compréhensible qu'au sein de ce vaste mouvement d'émancipation bourgeoise qui mûrit en Angleterre au moment de la restauration, et qui trouve ensuite son expression idéologique la plus radicale dans le déisme, la possibilité de mettre en doute la généalogie biblique, ou même celle de nier la provenance adamique commune de l'humanité, soit considérée avec une attention particulière. C'est une possibilité qui, si elle se réalise, permet de repousser avec de solides arguments rationnels la principale justification idéologique du contrôle ecclésiastique, le dogme du péché originel ; mais elle permet aussi de ruiner définitivement, sur le plan théorique, en frappant un présupposé auquel on ne peut renoncer – la validité historique et universelle de la généalogie biblique –, la doctrine du droit sacré qui avait encore constitué le fondement juridique de la monarchie des Stuart[246]. C'est de toute façon une possibilité qui, même si elle n'est pas directement utilisée en fonction de ces fins polémiques, contribue plus généralement au discrédit des textes sacrés, en montrant une contradiction irréductible entre leur contenu et les conquêtes de la raison et de la science.

Ce dernier aspect, justement, exigeait que la validité du récit biblique fût

désormais démontrée sur le plan scientifique. Une défense dogmatique du monogénisme n'avait plus de sens, étant donné que ses détracteurs étaient désormais arrivés, avec Blount, à déclarer ouvertement leur confiance exclusive dans la raison et leur indifférence absolue pour l'autorité de la tradition. Contre les bases scientifiques du polygénisme établies par Burnet et précisées par Blount, il fallait désormais qu'intervienne, pour la défense du monogénisme, un homme de science. John Woodward, professeur de médecine au Gresham College de Londres, en fut un. Son *Essay towards a Natural History of the Earth*[247] est une tentative d'écrire une histoire naturelle de la terre qui s'accorde avec le récit biblique, sans rien concéder à cette théorie d'une transformation de l'écorce terrestre qui avait constitué la prémisse scientifique aux extrapolations anti-scripturaires de Thomas Burnet. Si un des arguments principaux pour soutenir cette théorie était la découverte de fossiles marins dans des terres désormais très éloignées des eaux, Woodward pense pouvoir le neutraliser en reconnaissant, certes, dans les fossiles des restes animaux, mais en attribuant leur existence à un effet extraordinaire et miraculeux du Déluge, par lequel Dieu bouleversa l'écorce terrestre pour mieux l'adapter aux exigences du genre humain[248]. Estimant ainsi avoir confirmé la validité de l'Écriture sainte par rapport à l'histoire de la terre, Woodward s'aperçoit qu'il doit aussi la confirmer par rapport à l'histoire du genre humain. Pour le faire, il fallait démontrer ce que Burnet, précisément sur la base de son hypothèse géologique, considérait comme indémontrable : à savoir que « le monde, et particulièrement cette grande étendue de l'Amérique, fut repeuplé après le Déluge par la postérité de Noé ». Woodward promet de remplir cette tâche. Il promet de démontrer par qui, quand et comment l'Amérique fut peuplée. Il promet de montrer, grâce aux témoignages des Anciens, qu'autrefois les Phéniciens et d'autres populations de l'Ancien Monde eurent des rapports avec le Nouveau[249]. Il promet d'expliquer pourquoi ces rapports furent interrompus. Il promet aussi de montrer « d'où vient la différence [entre les Américains et nous] dans les personnes, ou dans l'aspect extérieur et la forme du corps, dans le langage, dans le régime et dans la manière de vivre, dans le vêtement, dans les arts et les sciences, dans les coutumes civiles et militaires[250] ». C'est-à-dire qu'il promet de résoudre tous les problèmes dont la difficulté intrinsèque avait conforté l'hypothèse polygénique. Il promet, mais ne tient pas. En réalité, il se borne à indiquer les problèmes à résoudre, mais ne les résout pas. Par là, Woodward avoue involontairement l'impuissance de la science à trouver une réponse en termes scripturaires au problème américain.

Cette confession involontaire a pour effet immédiat de remettre toutes les armes de la science entre les mains du parti polygénique. Quelques mois après la publication de l'essai de Woodward, toujours en 1695, toutes les questions que le professeur londonien avait posées, en renvoyant leur solution, trouvent une réponse dans un petit livre, publié anonymement sous le sigle de « L. P., Master of Arts[251] » : il s'agit cette fois d'une réponse ouvertement polygénique, écrite manifestement pour défendre « une religion rationnelle » contre le fanatisme de

la bigoterie[252] », par quelqu'un qui se déclare « très attaché à l'Église d'Angleterre, et nullement entaché d'athéisme », mais qui en même temps précise que l'athéisme est « un crime dont on accuse injustement beaucoup d'hommes excellents, qui manifestent un zèle et une vénération peu commune pour l'Être Suprême omniscient et omnipotent[253] », et même que les athées, comme les moulins à vent de Don Quichotte, si on y regarde bien n'existent pratiquement pas[254] ; on parle d'« hérésie et d'athéisme non sur la base d'une règle sûre de vérité ou de fausseté, mais selon le caprice et les intérêts de sectes et de partis », de même que « les Chrétiens furent appelés athées par les païens », ou, plus généralement, qu'« une nation appelle une autre barbare parce qu'elle est différente par ses vêtements, ses manières, sa nourriture et ses cérémonies[255] ». De semblables « injustes calomnies » ont frappé aussi Burnet dont la seule faute, selon l'anonyme L. P., est d'avoir suivi l'exemple de Copernic, Galilée, Campanella, Mersenne, Gassendi et Descartes qui ne se soucièrent pas de contredire les affirmations de la Bible sur des « problèmes physiques ou mathématiques », ayant compris que « les auteurs sacrés parlèrent à une génération d'hommes pas très ferrés dans les arts et les sciences, adaptèrent leur langage aux idées courantes à cette époque dans cette nation, n'ayant pas pour but d'élaborer un système naturel du monde, mais d'établir la véritable théocratie et la bonne morale[256] ». Absurde donc, selon L. P., est la prétention de Woodward de censurer Burnet pour la divergence entre ses hypothèses géologiques et le récit mosaïque, et plus absurde encore sa tentative d'attribuer à celui-ci une valeur scientifique[257]. L'idée d'un Déluge universel, que Woodward propose à nouveau comme hypothèse scientifique, et qu'il « étend à toutes les régions de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique, bien que seulement une partie de la Mésopotamie et la Syrie fussent habitées par les antédiluviens », n'est pas conforme, de l'avis de L. P., « aux méthodes habituelles de la Providence, pas plus qu'à la sagesse de la nature divine[258] » : « à quel dessein – se demande le critique déiste – pourrait obéir la destruction de toutes les créatures innocentes privées de la parole, ainsi que de la beauté de la création dans les régions [du monde] inhabitées (qui représentaient environ cent fois celles qui sont peuplées par les antédiluviens) pour la faute d'une seule poignée d'asiatiques luxurieux et impudiques qui auraient pu être noyés par une inondation locale ou par un déluge particulier ?[259] ».

C'est justement à côté de telles absurdités que se révèle le mérite de Burnet d'avoir dissocié de la Bible la recherche d'une explication scientifique de l'origine et de l'histoire de la terre. Reconnaître ce mérite ne signifie pourtant pas, pour L. P., approuver l'hypothèse de Burnet : lui aussi se trompe, d'après le déiste anonyme, en supposant « une désagrégation totale » qui aurait changé radicalement la face de la terre[260] : la vérité est que, en dépit de quelque changement partiel et progressif, « le monde fut formé ainsi dès l'origine[261] ». L. P. ne fournit pas d'arguments pour défendre sa prise de position : mais son sens s'éclaire particulièrement dans sa relation avec la deuxième partie de l'essai, « concernant le peuplement et la fondation du Nouveau Monde[262] ». Si les objections de Burnet à la

provenance des Américains de la race de Noé demeurent valides, la possibilité d'en préserver de quelque façon l'origine adamique s'effondre en même temps que son hypothèse géologique : et une conception polygénique déclarée devient l'unique alternative aux tentatives avortées de Woodward d'attribuer une valeur scientifique au récit biblique.

Le problème des origines des Américains – observe d'abord L. P., répondant au simplisme de Woodward – « ne semble pas aussi clair qu'un auteur récent le prétend » ; au contraire, « leur provenance [est] très obscure et leur origine incertaine, particulièrement du point de vue commun et selon l'opinion courante qui veut faire dériver toute la terre d'une petite localité[263] ». Cette « opinion commune » réunit, selon L. P., les hypothèses sur les origines des Américains avancées par « beaucoup de chrétiens érudits » guidés par « un zèle "mal placé" visant à conserver une tradition judaïque[264] » : aucune de ces hypothèses ne réussit en effet à démontrer la vraisemblance d'une migration, comme celle supposée des premiers Américains, pour laquelle manquent « des témoignages ou des documents » ; et aucune ne réussit à attribuer aux Américains une origine capable d'expliquer « leurs différences d'avec le reste du globe, en matière de mœurs, de langues, d'habitudes, de religions, de régime, d'art et de coutumes, et pas davantage en ce qui concerne leurs quadrupèdes, leurs oiseaux, leurs serpents et leurs insectes[265] ».

Cette inadaptation ressort particulièrement de l'examen critique que fait L. P. des hypothèses les plus en faveur parmi celles qui s'en tiennent au monogénisme biblique, celles de dérivation acostienne[266]. Une migration des Américains à partir de la Norvège, de la Tartarie ou de la Chine est tout d'abord rendue extrêmement improbable, sinon impossible, par les difficultés de la navigation, ou par l'insuffisante praticabilité, à cause du froid excessif, d'éventuels – mais inconnus – passages terrestres[267]. Mais le problème du trajet n'est pas la seule difficulté à laquelle se heurtent les théories monogéniques sur l'origine des Américains. Ces théories se montrent encore plus déficientes lorsqu'elles cherchent une confirmation sur la base du critère des affinités linguistiques ou culturelles. « Toutes les populations – observe L. P. – concordent dans certains mots et dans certaines coutumes : c'est pourquoi une ressemblance intéressant un petit nombre des uns ou des autres ne constitue pas une preuve ». Même si on admet par ailleurs que certains peuples américains, comme ceux du Pérou ou du Mexique, « peuvent rivaliser avec certains pays de l'Asie, non seulement en ce qui concerne leurs habitants, mais aussi leurs manufactures et les arts mécaniques ainsi que leurs gouvernements civils », cela ne constitue nullement une preuve de descendance, si on considère que les Américains « pourraient, pour la même raison, revendiquer leur origine de nous, comme nous d'eux[268] ». Le critère des ressemblances ne prouve donc pas, de l'avis de L. P., que les Américains descendent de nous, mais présuppose, comme postulat, l'acceptation de la position monogénique. Et ce n'est pas tout. Tandis qu'ils attribuent un sens abusif à quelques ressemblances fortuites, les partisans du monogénisme ne se soucient

pas d'expliquer les différences, bien plus essentielles. En effet, observe L. P., utilisant avec désinvolture tantôt les critiques de Laet à Grotius, tantôt les critiques de Grotius à Laet[269] –, ceux qui soutiennent la provenance des Américains de la Norvège méconnaissent qu'« il y a une grande différence entre Norvégiens et indigènes du Canada, de Nouvelle Angleterre, de Virginie, etc., en ce qui concerne la couleur, la taille, les mœurs et les arts mécaniques[270] » ; ceux qui soutiennent la provenance de la Tartarie oublient que « les Tartares ont plus de chevaux que n'importe qui au monde, et qu'ils ne peuvent pas vivre sans eux[271] » ; ceux qui soutiennent la provenance des Chinois n'expliquent pas pourquoi « les Indiens ne connaissent ni poinçon, ni plume, ni encre, ni papier, ni aucun des instruments d'écriture si communs en Orient », et ils expliquent encore moins pourquoi « ils n'ont ni soufflets, ni scies, ni clous, bien que [vivant] dans un pays riche en minerai de fer qu'ils ne savent pourtant pas exploiter, [alors que cet art] est pratiqué dans l'Ancien Monde depuis fort longtemps, bien avant que, selon la tradition, ils n'en soient partis[272] ». Si la *civilisation* des Mexicains et des Péruviens, en situant ces peuples au même niveau que nous, rend donc arbitraire l'affirmation qu'ils descendent de nous, la *barbarie* des Indiens du nord témoigne d'une humanité tellement différente de la nôtre que toute parenté avec nous est également invraisemblable. Dans un cas comme dans l'autre, une conclusion monogénique est impossible : civilisation et barbarie du Nouveau Monde – les deux caractéristiques utilisés en Angleterre pour désigner les populations de l'Amérique espagnole d'un côté, et de l'autre, celles des colonies anglaises – trouvent au contraire une explication satisfaisante, selon L. P., si on adopte le point de vue polygénique.

Ce point de vue permet en particulier d'expliquer les différences entre le Nouveau Monde et le nôtre : différences non seulement des habitants, mais aussi des espèces animales[273]. C'est devant ce problème que l'hypothèse géologique introduite par Burnet manifeste son inadéquation fondamentale. Que l'Amérique en des temps anciens ait été reliée à l'Europe et à l'Asie est d'abord une hypothèse « totalement dépourvue de preuves » ; mais même en admettant qu'on l'accepte, « elle n'explique pas de façon satisfaisante pourquoi les animaux du Nouveau Monde sont différents de ceux de l'Ancien », pas plus, encore une fois, qu'elle ne constitue une preuve d'une origine adamique, étant donné que « les Américains peuvent, avec la même probabilité, affirmer que ce sont eux qui peuplèrent l'Asie par ces mêmes chemins, si on considère qu'ils furent aussi nombreux, et peut-être plus, et excellents dans leur comportement moral et dans les arts mécaniques[274] ». Et d'autre part, le problème ne se limite pas à l'Amérique.

N'est-il pas légitime en effet de se demander, à propos des Terres Australes récemment découvertes, comment y arrivèrent « ces myriades de gens et d'animaux nouveaux, souvent étrangers non seulement à l'Ancien Monde, mais aussi au Nouveau[275] » ? N'est-il pas légitime, plus généralement, d'expliquer d'une façon ou d'une autre « la difficulté de peupler, avec des hommes et d'autres créa-

tures vivantes, des îles éloignées de plus de mille lieues de toute terre, comme les Açores, les Bermudes, les îles de la Mer du Sud, etc., dont la plupart abondent en indigènes, quadrupèdes, oiseaux et insectes d'espèces différentes de celles du continent ou de la terre ferme les plus proches[276] » ? Une fois encore L. P. repose le problème dans les termes posés par saint Augustin : mais toute possibilité de recourir à des explications miraculeuses disparaissant, l'unique espoir de le résoudre d'une manière rationnelle se trouve désormais subordonné à l'abandon du postulat biblique. « Actuellement – écrit L. P. – je ne vois pas comment résoudre cet aspect nouveau de la nature avec de vieux arguments tirés de reliquats orientaux ou de mauvaises herbes rabbiniques, sans l'apparition d'un nouveau philosophe avec un nouveau système ; en attendant, disons qu'eux tous [les Américains et les habitants des îles] sont des *aborigènes*[277] ». Dans l'attente d'une explication scientifique plus exhaustive, ceci reste un point ferme pour toute position rationnelle. On essaierait vainement de l'éviter en séparant le problème des animaux de celui des hommes, et en affirmant que « les nouveaux animaux en Amérique [...] furent communs là-bas par génération spontanée[278] ». Ce ne serait pas une solution scientifique car « les générations spontanées [...] sont évidemment désavouées par des démonstrations expérimentales ». Mais ce ne serait pas davantage un moyen de sauver la position monogénique, parce que s'il est vrai que « de nombreuses difficultés se dressent contre le système mosaïque qui confine toutes les espèces de créatures terrestres vivantes dans le Paradis asiatique ou originel, et ensuite dans l'arche de Noé », il est vrai aussi que « des difficultés plus nombreuses encore semblent se présenter à l'encontre de la propagation de l'ensemble du genre humain à partir d'un seul mâle et d'une seule femelle, à moins que toute la descendance, les noirs et les blancs, séparés par de vastes mers, fût incluse en forme actuelle [*actually in Form*] [c'est-à-dire pas seulement potentielle] avec Adam et Ève[279] ».

L'effondrement de la théorie sur la génération spontanée des animaux parfaits, pierre angulaire du polygénisme du XVI^e^ siècle, n'implique donc pas, de l'avis de L. P., une diminution de la validité scientifique du polygénisme. Au contraire, de nouveaux arguments rationnels le renforcent, en confirmant l'impossibilité de faire descendre d'Adam non seulement les Américains, mais aussi, et de manière encore plus évidente, les Noirs[280]. La science, L. P. en est convaincu, est du côté de la théorie polygénique. Et ce n'est pas une conviction gratuite, si on la replace dans le contexte de l'Angleterre de la fin du siècle. Jamais, comme à cette époque, les rapports n'avaient été si favorables au polygénisme. Tandis que celui-ci était en train de se construire – comme nous verrons bientôt – une justification « scientifique » dans la théorie de la race (théorie qui constitue déjà en quelque sorte le fondement du traité de L. P.), le monogénisme devait encore faire appel aux arguments d'Acosta, sans savoir véritablement répondre aux objections qu'on avait, entre temps, soulevées contre eux.

On ressent presque une impression de malaise à ce sujet, à la lecture de l'œuvre qu'un membre de la Royal Society, John Harris, crut devoir publier pour

réfuter, après deux ans, le texte provocateur de L. P.[281]. Tout en reconnaissant que les *Two Essays* de l'anonyme déiste ont eu beaucoup de succès, au point de détourner l'attention du public de l'œuvre précédente de Woodward[282], Harris ne sait pas trouver de meilleur argument pour réfuter la thèse polygénique que renvoyer au texte sur l'origine des Américains promis par Woodward[283], et, dans l'attente de sa publication espérée, aux œuvres de Hale et de Bochart[284].

Le manque d'arguments rationnels en faveur du monogénisme n'empêche pourtant pas Harris de dénoncer – efficacement cette fois – les dangereuse implications religieuses et politiques du polygénisme. « Le pamphlet [de L. P.] – écrit-il – a été approuvé généralement par des hommes aux principes dissolus qui, employant leurs maigres réserves de philosophie au seul profit du scepticisme et de l'infidélité, sont toujours d'accord avec celui dont l'œuvre, même si c'est de façon médiocre, a pour but d'amoindrir l'autorité des Saintes Écritures[285] ». Pour souligner la portée subversive du polygénisme de L. P., Harris le rapproche de la théorie d'« autres [auteurs] de son espèce », c'est-à-dire les auteurs du milieu déiste. La caractéristique commune de tous « ces ennemis des Saintes Écritures » est d'être, en revanche, « fervents de toute forme de paganisme et d'idolâtrie ». Celui qui en vient à louer « la théologie et la politique des Indiens [...], [en les trouvant] si bien accordées et dépendantes l'une de l'autre qu'elles pourraient probablement durer jusqu'à la fin du monde » ; celui qui en vient à dire que « l'harmonie de l'univers réside dans la variété, que Dieu a toujours été et sera toujours adoré sous des formes variées, et sous des aspects et des représentations différentes », doit bien avouer en conclusion qu'« il ne veut pas que se poursuive l'effort des missionnaires pour propager le christianisme en Chine et dans les Indes[286] ».

Dans ce contexte, le polygénisme de L. P. est considéré lui aussi par Harris non seulement comme un élément qui désagrège l'autorité biblique, mais aussi comme une tentative de faire obstacle, par une théorie sur la *variété* originaire des hommes, au projet d'*uniformité* religieuse qui est à la base de toute initiative missionnaire. Indubitablement Harris frappe dans le mille, même s'il ne sait expliquer l'attitude que L. P. partage avec les déistes qu'en leur supposant une impiété effrénée. En vérité, dans la célébration de la variété des peuples et des mœurs que L. P. confirme avec son polygénisme, dans ses attitudes relativistes à la Montaigne, il n'est pas difficile pour nous de reconnaître les thèmes typiques d'une idéologie qui revendique agressivement la liberté du commerce. C'est une impression, on le verra, qu'un approfondissement ultérieur de l'enquête devra confirmer, et remplir en même temps de contenus historiques plus précis et spécifiques.

5- Américains et nègres : du préadamisme à la théorie raciale

Si l'objectif principal du préadamisme, sous son apparence biblique, est indubitablement *interne* à la polémique politico-culturelle européenne – au point que la recherche de ses causes historiques coïnciderait, au moins pour ce qui concer-

ne l'Angleterre, avec la recherche des causes historiques du déisme –, il est non moins indubitable que *déjà sous son apparence biblique* le préadamisme prend un sens bien précis dans le domaine des idéologies coloniales

Pour le prouver, il n'est pas nécessaire de faire des conjectures. Il suffit de parcourir les pages d'un livre publié à Londres, en 1680, par un fervent anglican, Morgan Godwin, à peine rentré d'un voyage en Virginie et dans les Barlados. Le titre de l'ouvrage, *The Negro's and Indians Advocate*[287], ne doit pas induire en erreur : il s'agit, plus que d'une défense des nègres et des Indiens, d'une violente invective contre les colons anglais – et les propriétaires de plantations en particulier – qui s'opposaient au baptême de leurs esclaves de couleur. C'est précisément dans ce cadre que Godwin nous informe que les « planteurs », pour justifier leur opposition à l'intervention missionnaire, se servaient principalement de la doctrine préadamite. Une doctrine, ajoute Godwin, qu'« ils croient invincible », mais qui, en réalité, est « dans certaines choses fausse, dans d'autres vide et stupide », comme l'a montré de façon exhaustive cette « personne non moins docte que judicieuse » que fut le juge Hale[288], et comme lui-même s'efforce de le confirmer avec de nouveaux arguments[289]. Mais ce qui permet à « une opinion si hasardée de se loger dans la cervelle de certains d'entre nous » prévient Godwin, ce n'est que « l'incitation et l'instigation de la principale divinité de nos planteurs, le *Profit*[290] ». La théorie préadamite sert en effet aux propriétaires d'esclaves pour soutenir « la bestialité de leurs nègres » et par elle « justifier leur réduction en esclavage, les exclure de tout droit, de toute revendication et de la religion elle-même[291] ». Mais, observe Godwin, comment peut-on considérer les nègres comme des bêtes sauvages, les exclure de l'humanité (*Homoniety*), s'ils ont la « capacité de rire » et le « discours », « facultés propres à l'homme », et si le fait qu'ils sont « capables de commercer » prouve qu'ils sont pourvus de « raison[292] » ? D'autre part, s'ils n'étaient pas des hommes, ils devraient être des « monstres », et cela ne serait pas conforme à cette « règle de l'observation courante relative à la non-génération des monstres[293] », et pas davantage approprié à la définition de « monstre » communément acceptée, c'est-à-dire une créature caractérisée non seulement par une difformité physique, mais aussi par l'absence de raison[294].

Ces dernières observations de Godwin permettent de définir non seulement l'utilisation coloniale du préadamisme, mais aussi les limites théoriques que cette doctrine révélait, en 1680 encore, par rapport à la réalité coloniale. Affirmer que les nègres et les Indiens n'étaient pas fils d'Adam ne suffisait pas : il fallait définir aussi, en termes « scientifiques », la nature de ces créatures non adamiques. Que la thématique des « monstres » fût inadaptée, La Mothe Le Vayer l'avait déjà exposé en son temps ; et les recherches sur les créatures intermédiaires, commencées dans l'ambiance libertine, avaient déjà montré la nécessité de dépasser cette catégorie encore augustinienne. Mais cette thématique naturaliste avait été écartée par La Peyrère. Grâce à lui, la critique biblique était allée beaucoup plus loin que la recherche scientifique. Cela pouvait ne pas sembler très important tant que le préadamisme restait avant tout un instrument de la polémique anti-

religieuse européenne : mais la nécessité d'une définition *également naturaliste* des créatures non adamiques ne pouvait manquer de se faire sentir alors que ces créatures devenaient directement l'objet de la pratique coloniale. C'est pour répondre à cette exigence que, à l'époque où Godwin dénonce le caractère insoutenable de la théorie des « monstres », se précise une théorie alternative, capable de soutenir le point de vue polygénique non seulement à l'aide d'arguments scripturaires, mais aussi d'arguments naturalistes : la théorie des races humaines.

La première formulation d'une théorie raciale semble se situer en 1677. Et ce n'est pas par hasard qu'elle émane d'un auteur, William Petty, très proche des positions déistes, et engagé très tôt dans la recherches de solutions scientifiques aux exigences de profit de la bourgeoisie. Ce n'est pas un hasard non plus si la théorisation de Petty part de cette œuvre de Matthew Hale, publiée la même année, qui, en dépit des intentions de l'auteur, avait puissamment contribué, comme on l'a vu, à la diffusion du préadamisme en Angleterre. Comme Burnet, Petty part de Hale pour arriver à des conclusions bien plus radicales que celles que le prudent juriste aurait souhaitées.

L'écrit en question est un fragment consacré à « l'échelle des créatures », ébauche d'une œuvre que Petty ne devait jamais achever[295]. C'est l'idée même d'« échelle des créatures », d'organisation de la création selon un ordre de perfection croissante que Petty attribue à Hale au début de son livre, et qu'il déclare vouloir développer[296]. Mais les développements qu'il apporte à cette idée l'amènent très loin de la position monogénique dans laquelle Hale l'avait fermement maintenue. Pour Petty en effet, non seulement il existe une échelle des êtres inférieurs à l'homme et une échelle des êtres supérieurs (créatures angéliques)[297], mais il existe aussi une gradation, une hiérarchie à l'intérieur de l'humanité même. « Chez les hommes aussi – commence Petty à ce propos –, il semble exister plusieurs espèces [*species*] ». Quand on entend parler de géants et de nains, d'hommes très grands et d'hommes très petits, on ne peut s'empêcher de penser, par analogie avec ce qu'on dit des chiens, « qu'il est très probable qu'il existe des races [*races*] et des générations de chacun d'eux », c'est-à-dire qu'« il peut y avoir des races et des générations de chaque espèce d'homme dont nous connaissons les individus »[298]. Cette hypothèse est confirmée encore plus nettement par le fait qu'« il y a d'autres [différences] plus considérables, comme entre le nègre de la Guinée et l'habitant de l'Europe centrale, et parmi les nègres eux-mêmes, entre ceux de la Guinée et ceux qui vivent au Cap de Bonne Espérance, ces derniers étant plus proches des animaux que toutes les espèces d'hommes connues par nos voyageurs ». En effet, précise Petty, « les Européens se distinguent de ces africains non seulement par la couleur, qui diffère autant que le blanc du noir, non seulement par la chevelure, qui diffère autant qu'une ligne droite d'un cercle, mais il diffèrent aussi par la forme du nez, des lèvres et des pommettes, comme par la configuration du visage et du crâne ». Et les différences ne se bornent pas au physique. « Ils sont différents aussi – ajoute Petty – par leur façon naturelle d'agir et les qualités intrinsèques de leur esprit ». En

effet, déclare-t-il, de même que les hommes diffèrent dans leurs qualités physiques, ils se distinguent aussi « au niveau de leur capacité de mémoire, de leur intelligence, de leurs jugements et aussi de leurs sens externes[299] ». L'échelle des créatures humaines se présente donc, pour Petty, comme une véritable hiérarchie spirituelle et morale des races humaines.

Mais comment la présence de « races », de « générations » humaines naturellement différenciées *ab origine*, peut-elle se concilier avec la conception judéo-chrétienne qui attribue l'origine de l'humanité tout entière au seul couple adamique ? Petty se garde bien d'affronter ouvertement ce problème. Il se contente de s'interroger – dans un autre fragment resté manuscrit – sur la question de savoir « si toutes les espèces humaines furent créées au même moment, ou à peu près, et où et quand chacune d'elles fut créée[300] ». Mais tout en se référant explicitement, par cette question même, à une position polygénique, Petty, non seulement n'estime pas devoir adhérer à la théorie préadamite, mais se sent autorisé, sur la base de calculs statistiques – et non, soulignons-le, en simple hommage à l'autorité biblique –, à la réfuter. Après avoir calculé que dans le monde « il n'y a que trois à quatre cents millions d'âmes qui vivent actuellement », Petty remarque en effet que, en supposant que depuis Adam et Ève la population ait doublé tous les deux cents ans, la naissance du premier couple pourrait se situer, conformément à la chronologie de Giuseppe Giusto Scaligero, cinq mille six cent trente ans ans plus tôt : et ceci « est un argument solide contre les brocardeurs des Écritures et les préadamites, à qui il répond de manière irréfutable[301] », alors que « c'est conforme à ce que Moïse a dit sur le sujet[302] ».

Cette prise de distance à l'égard du préadamisme n'est pas seulement un signe de plus grande prudence dans le domaine religieux, étant donné que la prudence aurait également dû suggérer à Petty de s'abstenir d'une théorie aussi évidemment polygénique que la sienne. Dans l'éloignement de Petty de La Peyrère il y a en réalité quelque chose de plus significatif. Ancrant son polygénisme à l'hypothèse de l'extrême antiquité des peuples, La Peyrère avait présenté les générations non adamiques comme plus anciennes et – donc – plus civilisées que celle biblique. Cela répondait non seulement au but anti-scripturaire prédominant, mais aussi, comme on l'a dit, à la perspective du commerce hollandais du point de vue duquel La Peyrère se situait. Ce n'est pas par hasard que celui-ci avait exclu tacitement des peuples préadamiques les nègres, qu'on pouvait difficilement proposer comme un peuple ancien et civilisé sur la base de ce qu'on publiait à l'époque, étant donné que ce même commerce hollandais voyait en eux un *objet* de commerce plutôt qu'un partenaire commercial réel ou potentiel.

Mais cette perspective, cette dimension du préadamisme devait progressivement manifester son inadéquation, au fur et à mesure que la théorie développait ses potentialités d'idéologie coloniale, et que sa fonction idéologique s'étendait, du rapport purement commercial à quoi se limitait la politique coloniale hollandaise, au rapport d'exploitation productive de la main-d'œuvre de couleur sur qui reposait de plus en plus la prospérité des colonies anglaises et – dans une

moindre mesure – françaises[303]. Godwin lui-même, tandis qu'il nous informe de l'usage esclavagiste que les colons anglais font du préadamisme, met subtilement en lumière l'incapacité de la théorie de La Peyrère à jouer d'une manière conséquente ce rôle idéologique. La justification de l'esclavage exigeait, comme on l'a vu, de reléguer les nègres dans la sphère des bêtes sauvages, de leur nier l'usage de la raison, de les exclure des droits matériels et spirituels dont jouissaient leurs maîtres. Mais, observe Godwin, le préadamisme « ne répond pas à la question relative à l'*humanité* [*Homoniety*] de nos nègres, ni à la [question de] leur origine ou de leur provenance. [Et en effet] puisque selon les principes de son premier auteur [La Peyrère], la création qu'ils prétendent antérieure à Adam fut création d'un homme non moins réel que lui, telle doit être aussi sa postérité[304] ». Si mettre les peuples non européens au même niveau que les européens convenait à une perspective commerciale, cela ne convenait pas en revanche à une perspective esclavagiste. Il fallait pour cela une théorie qui conservât la position polygénique, mais la libérât de son enveloppe préadamite et du halo d'*antiquité* qu'elle projetait sur l'humanité coloniale ; qui fût en mesure d'expliquer l'origine non seulement des peuples « commerçants » (Chinois et Américains), mais aussi, et même essentiellement, des peuples « esclaves » (Africains) ; qui permît, par une classification hiérarchique, de maintenir ces derniers à un niveau inférieur d'humanité, en leur attribuant cette place intermédiaire entre l'homme et la bête qu'avait déjà occupée la figure médiévale (et désormais scientifiquement insoutenable) du « monstre[305] ». Petty – qui sans l'ombre d'un doute considérait le Nouveau Monde comme une simple terre à occuper[306] et les nègres comme un instrument de travail et une marchandise parmi d'autres[307] –, semble avoir été le premier à reconnaître formellement ces exigences, et à y répondre par une élaboration théorique dont la validité serait confirmée, quelques décennies plus tard, par cette explosion, au XVIII^e^ siècle, de la théorie raciale qui trouve en Voltaire son plus célèbre interprète[308].

Il suffit même d'un rapide coup d'œil à Voltaire pour se rendre compte de la maturité précoce de la formulation de Petty. Voltaire aussi verra dans les différences somatiques une négation lumineuse de l'unité du genre humain, et dès 1734, il formulera l'hypothèse « qu'il en est des hommes comme des arbres : que les poiriers, les sapins, les chênes, et les abricotiers ne viennent point d'un même arbre, et que les blancs barbus, les nègres portant laine, les jaunes portant crins, et les hommes sans barbe ne viennent pas du même homme[309] ». Mais pour Voltaire aussi, les différences ne seront pas seulement physiques mais intellectuelles et morales : « L'entendement humain – écrira-t-il dans l'*Essai sur les mœurs* –, n'est pas si formé dans le nouveau monde que dans l'ancien[310] » ; et quant aux nègres, « si leur intelligence n'est pas d'une autre espèce que notre entendement, elle est fort inférieure[311] ». De sorte que reconnaître la pluralité des races humaines signifiera pour Voltaire aussi, comme avant lui pour Petty, établir immédiatement une échelle hiérarchique des races – ayant pour fin de confirmer la supériorité européenne, – qui prend rapidement la structure scléro-

sée d'une classification naturelle : s'il est vrai en effet qu'« il y a dans chaque espèce d'hommes, comme dans les plantes, un principe qui les différencie », il doit être vrai aussi que « la nature a subordonné à ce principe ces différents degrés de génie et ces caractères des nations qu'on voit si rarement changer[312] ».

Mais s'il faudra attendre Voltaire pour que soit exprimée et divulguée une conception raciale aussi bien organisée et achevée que celle que Petty confie dès 1677 à ses manuscrits, bien avant, et à peu près en même temps que Petty, on peut relever des tentatives de définition naturaliste du polygénisme qui, indubitablement, concourent à l'élaboration du concept de race. Le terme même apparaît dès le titre d'un bref essai publié le 24 avril 1684 dans une revue culturelle de premier plan comme le *Journal des Sçavans* : « Nouvelle division de la Terre, par les différentes Espèces ou Races d'hommes qui l'habitent[313] ». Il s'agit d'une note anonyme, mais communément attribuée à François Bernier[314] : un auteur, encore une fois, extrêmement significatif, lié d'une part au milieu libertin (et à la philosophie de Gassendi en particulier), et de l'autre, au monde colonial qu'il connaît personnellement grâce à une exceptionnelle expérience de voyageur. C'est justement au cours de ses « longs et fréquents voyages » que Bernier déclare avoir constaté que « dans la forme extérieure du corps, et principalement du visage, les hommes sont presque tous différents les uns des autres selon les différents coins de la terre où ils habitent », et être parvenu à la conclusion qu'« il y a surtout quatre ou cinq espèces ou races d'hommes dont la différence est si remarquable qu'elle peut servir de juste fondement à une nouvelle division de la Terre[315] ». La première race est l'européenne qui comprend aussi, dans la classification de Bernier, les Égyptiens et les Indiens, dont la couleur brune « n'est qu'accidentelle, et provient seulement de ce qu'ils s'exposent au soleil[316] ». La seconde race est celle des Africains. Dans leur cas, affirme Bernier, leur couleur noire « est essentielle », et sa cause « n'est pas la chaleur du soleil ». En effet, « si on transporte un nègre et une négresse depuis l'Afrique dans un pays froid, leurs enfants ne cessent pas d'être noirs ainsi que tous leurs descendants tant qu'ils ne s'unissent pas à des femmes blanches ». Il faut donc chercher la cause de la couleur des nègres « dans la structure particulière de leur corps, ou dans leur semence, ou dans leur sang ». D'autant plus que les différences ne s'arrêtent pas à la couleur, mais concernent aussi par exemple les cheveux, qui chez les nègres « ne sont pas vraiment des cheveux, mais plutôt une espèce de laine qui ressemble au pelage de certains de nos barbets][317] ». La troisième race humaine est celle des Chinois et des Tartares, qui « sont effectivement blancs », mais ont « de petits yeux de porc [...] et trois poils en guise de barbe ». « Les Lapons composent la quatrième espèce » : il s'agit de « vilains animaux » dont l'allure « semble avoir quelque chose de l'ours ». Enfin, il y a les Américains qui pourraient constituer la cinquième race : mais Bernier remarque qu'ils ne semblent pas présenter « une différence assez grande pour en faire une espèce particulière et différente de la nôtre[318] ». L'article de Bernier s'achève par une dissertation sur la beauté féminine, que Bernier assure avoir rencontrée dans tous les coins de la terre, mais répar-

tie de telle sorte qu'on peut estimer qu'elle ne provient pas « seulement de l'eau, de la nourriture, du sol et de l'air, mais aussi de la semence qui est particulière à certaines races ou espèces[319] ». Une conclusion tout à fait futile qui semble vouloir atténuer, à la manière libertine, la portée explosive de la première partie de l'essai[320]. Celle-ci, par ailleurs, semble déjà considérablement édulcorée. Bernier réussit presque à présenter la théorie de la race comme une innocente curiosité érudite : le caractère superficiel même de son développement semble calculé pour rendre acceptable à la pensée orthodoxe elle-même, ne serait-ce qu'en tant que divertissement, ce que la polémique sur le préadamisme avait affirmé être absolument inacceptable. Et de fait, Bernier, en évitant avec soin tout discours sur l'origine des peuples, parvient à parler de « races » sans faire une déclaration polygénique ouverte. De cette façon, non seulement il évite de soulever à nouveau la pierre du scandale préadamite, mais il cache aussi habilement les liens qui unissent étroitement au préadamisme la théorie raciale.

Ces liens, au contraire, sont particulièrement évidents dans le texte plus tardif, lui aussi de matrice déiste et libertine et largement diffusé, qu'est l'anonyme *Espion Turc*[321]. L'auteur s'applique ici à démontrer que les « noirs » et les « blancs » « ne peuvent pas descendre d'Adam, mais qu'ils sont de deux espèces différentes[322] ». Et pour le prouver, il se prévaut d'abord de l'avis d'« un fameux médecin de Paris » sur les causes de la couleur des nègres ; provient-elle « de la différence de la chaleur, des influences du soleil ou des diverses qualités des climats où ils vivent, ou bien de certaines propriétés spécifiques en soi qui se trouvent dans la constitution naturelle de leur corps ». Cette dernière hypothèse, affirme *L'Espion Turc*, était celle du médecin parisien, qui la fondait essentiellement « sur l'expérience qu'il avait vu faire à l'occasion de la dissection d'un nègre », au cours de laquelle « on avait trouvé entre la peau interne et la peau externe du corps une espèce de *Vascular Plexus* [...] plein d'une liqueur noire comme de l'encre ». Cette découverte[323], en permettant d'attribuer la couleur des Africains à un trait spécifique de leur corps, avait amené le médecin parisien à conclure que « les blancs et les noirs étaient deux espèces différentes qui ne provenaient pas des premiers mortels », et que « si Adam avait été blanc, ses fils l'auraient été aussi, [et] s'il avait été noir, ses descendants auraient été de la même couleur : c'est pourquoi, ou les blancs ou les noirs ne sont pas la postérité d'Adam ». Mais cette conclusion irréfutable du médecin parisien, déclare *L'Espion Turc*, ne fait que confirmer une opinion que l'auteur lui-même avait déjà mûrie « depuis longtemps », bien avant de la voir confirmée par la science. À savoir que « les nègres et les blancs tiraient leur couleur d'une source plus éloignée et plus ancienne que la malédiction que Noé prononça contre Cham et sa descendance, comme on le croit communément ». Et que même « ils [les noirs comme les blancs donc] ne sont pas de la race d'Adam ». Car, déclare encore l'auteur de *L'Espion Turc*, « ce n'est pas d'aujourd'hui que je pense que le genre humain a une origine différente de celle dont il est fait mention dans le livre qui est attribué à Moïse[324] ». Cette conviction, en effet, se trouve confirmée plusieurs

fois dans les tomes précédents de *L'Espion Turc* : et les arguments qui la soutiennent sont typiques du préadamisme dans son aspect plus spécifiquement chronologique. L'ancienneté des chronologies égyptiennes et assyriennes[325], et plus encore des chinoises[326] et des indiennes[327], permet à l'auteur libertin tardif de soutenir (en abandonnant désormais les apparences chrétiennes du préadamisme) que « les chrétiens et les hébreux ont entaché la vérité de nombreuses erreurs », tandis que « les Éclairés de Dieu ont toujours enseigné que la terre était habitée bien longtemps avant l'apparition d'Adam, et tous les sages d'occident croient que des générations se sont succédées dans le monde pendant un nombre indéterminé de siècles[328] ». Plus encore, elle lui permet de déclarer ailleurs, à la manière de Spinoza : « je dis franchement que de même que Dieu est éternel, je crois aussi qu'on ne pourrait pas fixer un temps où le monde n'aurait pas existé : car la matière résulte de l'Essence divine naturellement, comme la lumière émane du soleil ». Mais de même que le monde, les espèces vivantes aussi sont, pour notre auteur, éternelles : « car bien que tous les individus changent, s'arrêtent et disparaissent dans le temps qui leur est imparti, les espèces ne changent, ne s'arrêtent ni ne disparaissent jamais[329] ». Partant des thèmes traditionnels du préadamisme, l'auteur de *L'Espion Turc* en arrive à un naturalisme radical quant à ses présupposés. Cette position naturaliste permet à l'anonyme libertin, non seulement de faire siennes les exigences polygéniques dérivant de l'expérience du « médecin de Paris » sur la couleur des nègres, mais de les généraliser ensuite en les étendant à tous les peuples de la terre. Et c'est ainsi que le passage d'où nous sommes partis, sur la couleur des nègres, se conclut par une déclaration qui rappelle beaucoup la conception de Bruno de l'animation universelle : « pour ce que j'en puis juger, il y a autant d'origines différentes des mortels qu'il y a de populations différentes qui parlent différentes langues maternelles, qui obéissent à différentes formes de gouvernement et qui adoptent divers préceptes et divers principes. Pourquoi ne serait-il pas possible que l'orient produise une espèce d'hommes, l'occident une autre, du moment que le nord et le midi engendrent la même variété ? Qui connaît la force des constellations et des cieux, ou la vertu cachée qui émane de la terre ?[330] ».

Indubitablement, dans le texte de *L'Espion Turc* la thématique préadamite est encore de loin dominante, comme est dominant l'intérêt pour la polémique antichrétienne. Mais, au-delà du préadamisme chronologique – que Petty avait déjà depuis longtemps refusé – apparaît dans ce texte l'exigence d'une explication naturaliste, et non seulement scripturaire, du polygénisme qui le situe désormais sur le versant de la thématique raciale. La présence d'un texte comme *L'Espion Turc*, dans lequel on peut saisir, comme dans un cocon pas complètement développé, une phase du passage de la théorie préadamite à la théorie raciale, permet même à ce point de définir avec plus de rigueur la ligne de partage entre ces deux théories. Il n'est pas difficile de s'apercevoir – et nous l'avons déjà souligné à propos de Petty – que ce qui caractérise précisément la théorie raciale, c'est la présence, dans son cadre, d'une réponse au problème sur l'origine des

noirs, problème que la tradition préadamite non seulement ne résout pas, mais n'aborde même pas. C'est justement l'apparition, sur le front polygénique, du problème noir qui semble contraindre le préadamisme à abandonner des formes scripturaires, pour se transformer en une théorie scientifique et naturaliste et arriver enfin à l'élaboration du concept de race. Ce n'est pas par hasard qu'un autre texte, symptomatique de ce passage, comme celui de l'anonyme déiste L. P., bien que s'attardant encore principalement sur le problème américain, se conclut en trouvant dans le problème noir une nouvelle preuve de la nécessité d'une solution polygénique et naturaliste[331]. La question de l'origine des noirs est destinée à accompagner la traditionnelle question américaine et à devenir, avec elle, un élément caractéristique et déterminant de ce courant polygénique et naturaliste qui, parti des auteurs libertins tardifs comme Lahontan[332] et Tyssot de Patot[333], arrive finalement à Voltaire[334].

Qu'une connexion existe entre ce processus de transformation du polygénisme, qui grâce à la théorie raciale réussit à englober le problème nègre, et l'exigence de la part des colons anglais d'une idéologie esclavagiste de caractère polygénique qui remédiât aux carences évidentes, dans cette optique, du préadamisme traditionnel – que cette connexion existe, et que la théorie de la race émerge de la théorie préadamite par la nécessité de compléter une théorie commerciale par une idéologie esclavagiste –, cela semble maintenant assez évident. Pour comprendre le sens esclavagiste de la théorie raciale, il n'est pas nécessaire d'attendre la déclaration explicite de Voltaire selon qui, justement en raison de cette hiérarchie naturelle entre les différentes races, « les nègres sont les esclaves des autres hommes[335] ». La structure hiérarchique, comme on l'a vu, est partie intégrante de la théorie raciale dès sa première formulation par Petty, et déjà alors, elle sert à établir cette conception de l'inégalité naturelle des hommes qui est caractéristique de toute idéologie esclavagiste[336]. Aristote, dans ce sens – mais seulement dans ce sens –, est vraiment le père de la théorie raciale du XVII^e^ siècle finissant et du XVIII^e^. Et les théories aristotéliciennes du XVI^e^ siècle sur l'infériorité naturelle des *indios*, ou les débats sur leur « animalité » en sont dans une large mesure – mais dans les limites déjà précisées[337] – les plus directs prédécesseurs modernes, de même que l'esclavage des *indios* est le précédent historique de l'esclavage des nègres. Dans ce sens, ce n'est pas sans raison – malgré l'inexactitude de la référence historique[338] – que Godwin voit dans l'opinion préadamite adoptée par les colons anglais un nouveau fruit « monstrueux » de ce même « intérêt » qui engendra, presque deux siècles auparavant, « la question espagnole [...] relative à la bestialité des Américains [...] soutenue affirmativement dans une des universités de l'Espagne[339] ».

Affirmer que la théorie raciale naît comme idéologie de l'esclavage des nègres dans les plantations américaines ne suffit pourtant pas à définir de manière précise son sens historique. Un coup d'œil, même rapide, sur les traditionnelles solutions monogéniques du problème noir suffit pour comprendre que ce ne peut pas être la justification de l'esclavage qui pousse les tenants du polygénisme

à s'y opposer. Toutes les réponses bibliques à la question de l'origine des nègres ont un accent esclavagiste qui ne fait aucun doute : sur la provenance des Africains de Cham, de Canaan ou de Caïn il y a, dans le camp orthodoxe, un accord à peu près unanime[340]. On ne peut s'étonner de cet accord sur les solutions bibliques dont l'application aux Américains fut en revanche très discutée[341]. Si, dans le cas des Américains, ce fut l'opposition à leur réduction à l'esclavage qui empêcha l'adoption de telles généalogies bibliques, ce qui la favorisa, dans le cas des nègres, ce fut l'accord général sur leur esclavage, accord partagé, et en quelque sorte promu, par les « défenseurs » des *indios* eux-mêmes[342]. L'absence d'une dissension sur le plan des idéologies coloniales explique, dans le cas des nègres, l'absence d'un débat sur leurs origines comparable à celui qui, au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle, se déroule sur le même problème pour les Américains. S'il y eut un débat, il se limita à la recherche de stratégies défensives en mesure de mettre les solutions bibliques à l'abri de possibles inconvénients « scientifiques » qui pouvaient offrir un tremplin à la spéculation anti-chrétienne des libertins.

Le principal inconvénient « scientifique » auquel se heurtait la généalogie biblique traditionnelle attribuée aux Africains découlait, de façon presque immédiate, de la comparaison inévitable – imposée par la pratique esclavagiste elle-même – entre ces derniers et les habitants de l'Amérique : comparaison qui, mettant en crise la traditionnelle explication « scientifique » de la couleur des nègres – l'explication climatique – semait dangereusement le doute sur la généalogie chamitique. Déjà Gómara observait que les Américains, vivant pourtant dans la zone torride comme les nègres, ne sont pas noirs, et que donc la couleur des nègres, comme celle des Américains, « est due à la nature, et non à la nudité, comme beaucoup le pensaient » ; et il en concluait que, « bien que nous soyons tous nés d'Adam et d'Ève », on doit pourtant supposer que Dieu dès le commencement, « pour montrer sa toute-puissance et sa sagesse », a créé les hommes « avec des couleurs différentes[343] ». Une conclusion que seule l'absence de scrupules de son auteur pouvait présenter comme conforme au postulat du monogénisme biblique, mais qui contenait déjà en réalité, dans la perspective de créations différentes pour les différents hommes, les germes d'une solution polygénique[344]. Pour qui avait intérêt à la soutenir, pour qui avait l'intention de combattre l'idéologie chrétienne en exploitant les contradictions qui se faisaient jour en son sein, il suffirait désormais d'écarter l'appel à la commune descendance adamique que Gómara, du reste sans grande conviction et avec peu de cohérence, s'était encore senti obligé de réaffirmer. Quelques décennies plus tard, Giordano Bruno allait utiliser les « Éthiopiens », avec leur différence radicale, comme confirmation manifeste de l'impossibilité de la provenance de toute l'humanité d'un unique prototype[345] ; après lui, Vanini allait trouver dans la couleur même des nègres la preuve la plus éclatante de leur provenance des singes[346].

La menace polygénique allait provoquer aussi dans ce domaine – comme, parallèlement, dans celui du « problème américain », – une réaction pour défendre le principe monogénique. Dans ce but, il faudra trouver une explica-

tion de la couleur des nègres qui dépasse les contradictions de la théorie climatique, mais qui évite en même temps les risques polygéniques d'une explication génétique et innéiste. On pouvait, d'un côté, abandonner complètement la théorie climatique et chercher dans la Bible même une réponse au problème de la couleur des noirs : celle-ci pouvait être attribuée à la malédiction divine qui s'était abattue sur la progéniture de Cham[347], ou bien – pour répondre aussi en quelque sorte sur le plan « scientifique » – à l'influence de l'imagination maternelle sur le fœtus de leur ancêtre biblique[348]. Mais, d'autre part, on pouvait aussi, indépendamment de la Bible, modifier et perfectionner la théorie climatique, et attribuer la couleur différente des nègres et des Américains à des conditions climatiques qui, à même latitude, se distinguent très nettement en fonction de l'altitude, de l'humidité, de la ventilation, etc.[349].

Ces deux solutions ne suffisaient pourtant pas à faire taire la critique libertine, de même que, par ailleurs, ne suffisait pas à juguler la solution du problème proposée par Acosta et ses continuateurs. Bien qu'avec beaucoup de retard, et avec, au début, une bien moindre importance, le problème noir tend à accompagner le problème américain sur le front de la lutte pour le polygénisme. Il est symptomatique que justement Thomas Browne – celui qui en Angleterre avait ouvert les hostilités contre la solution acostienne – soit le premier à soumettre à une critique systématique aussi bien la théorie climatique sur la couleur des nègres[350] que la théorie biblique[351], pour arriver non seulement à proposer de nouvelles explications naturelles du phénomène[352], mais aussi à exposer la difficulté de résoudre le problème des origines des nègres dans un cadre monogénique. Quelle que soit la cause de la couleur originelle des nègres, affirme Browne, ce qui est sûr, c'est qu'il s'agit d'un caractère qui « dépend de principes durables et qui peut continuer toujours[353] » : un caractère qui se propage « par génération, [...] comme un élément spermatique transmis de père en fils[354] ». C'est justement parce qu'il s'agit d'un caractère héréditaire qu'il est difficile d'établir « comment et quand la race d'Adam reçut pour la première fois cette couleur » ; tout ce qu'on peut dire, c'est que « l'homme devint noir de la même façon que certains renards, écureuils et lions prirent à un certain moment cette couleur[355] ». Mais le problème demeure, et même, à bien y penser, il s'étend. D'autres questions « de même nature » s'ajoutent à celle de la couleur des nègres : pourquoi le chameau de la Bactriane a-t-il deux bosses et celui de l'Arabie une seule ? Pourquoi dans certains pays les bœufs sont-ils bossus ? « D'où proviennent les nombreuses différences dans la forme, la couleur, le poil et le caractère des chiens ? ». Autant de choses, avec d'autres, « qui doivent sembler étranges à celui qui croit qu'il n'y eut dans l'arche que deux [exemplaires] pour [chaque] espèce d'animaux immondes [*unclean*], et qui est obligé de faire remonter ces variétés à des prototypes inconnus[356] ». Certes, ajoute encore Browne, le problème de l'origine des nègres serait résolu si la Bible nous donnait des informations précises sur ce sujet. Mais puisque « la plume inspirée de Moïse n'a pas révélé la confusion des langues, ni déclaré nettement leur séparation à Babel, nos discus-

sions autour de leurs commencements n'auront pas de fin[357] ». C'est bien parce qu'il manque « un récit fondamental sur les origines et les premiers commencements » des nègres que ces commencements « sont plongés dans une grande obscurité, au point que les âges futurs pourront difficilement parvenir à une solution[358] ». Le problème nègre devient ainsi pour Browne, comme l'américain, un problème qui, dans l'espace de la conception monogénique, ne trouve pas et ne peut pas trouver de solution adéquate[359].

Critique du monogénisme, Browne n'est cependant pas encore le théoricien du polygénisme. Son rigoureux programme sceptique l'empêche – comme déjà dans le cas du problème américain – d'arriver à une solution positive du problème nègre. Mais pourtant, si une solution positive reste permise après sa critique, elle ne peut être orientée que dans un sens naturaliste et polygénique. Cette solution est dans d'autres termes, très probablement, la théorie de la race élaborée trente ans plus tard par Petty.

À la théorie de la race on arrive donc en utilisant – en même temps que la thématique préadamite – les arguments mis au point par la critique libertine de la solution biblique et monogénique du problème nègre. Mais de même que la critique libertine avait frappé l'hypothèse chamitique, non pas à cause de son sens esclavagiste, mais pour sa portée biblique, la théorie raciale peut assumer le rôle d'héritière historique de la critique libertine, continuer et développer sa lutte antichrétienne tout en prenant aussi la forme bien reconnaissable d'une idéologie esclavagiste. À la fin du XVII[e] siècle, sur le plan des idéologies coloniales, deux théories s'opposent – l'une de type polygénique et naturaliste, l'autre monogénique et biblique – que rapproche pourtant l'intention évidente de justifier l'esclavage des nègres. Quelles sont les raisons de cette opposition ? Un coup d'œil aux caractéristiques historiques de la traite et de l'esclavage des Africains à la fin du XVII[e] siècle suffit pour trouver une réponse plausible à cette question. L'augmentation de la demande d'esclaves noirs provoquée, dans la seconde moitié du siècle, par le rapide développement des plantations américaines de sucre et de tabac, avait trouvé une réponse, à l'époque de la restauration des Stuart, dans l'organisation d'une traite sur une grande échelle dirigée, avec des critères monopolistes, par une compagnie à privilège d'État. Mais ce régime de monopole devait bien vite susciter l'opposition coalisée des commerçants privés et des propriétaires de plantations, intéressés les uns et les autres dans ce domaine à l'affirmation du principe de la liberté du commerce ; cette opposition devait déboucher, dix ans plus tard, sur la reconnaissance du droit de tout Anglais au libre commerce des esclaves noirs[360].

Il est indubitable que quand Godwin dénonce, en 1680, le penchant polygénique des planteurs anglais, il reflète, du point de vue de la couronne et de l'Église anglicane, la tension dont on vient de parler. Ce que les propriétaires d'esclaves cherchaient dans le polygénisme préadamite – et trouvèrent complètement dans la théorie de la race –, ce n'était pas seulement une justification de l'esclavage (qu'ils auraient pu trouver facilement dans les traditionnelles généa-

logies bibliques), mais aussi le moyen de soustraire de l'esclavage au contrôle de l'État et de l'Église. C'est-à-dire qu'il ne s'agissait pas d'établir si les nègres devaient, ou ne devaient pas, être esclaves, mais s'ils avaient ou non une « âme », s'ils devaient ou non être exclus de l'« humanité » et donc des droits religieux et civils[361]. En d'autres termes, s'ils pouvaient ou non être reconnus pour ce qu'ils étaient, une marchandise et un instrument de travail, et dans ce sens être considérés comme *apanage privé de ceux qui les possédaient*. Dans la théorie polygénique et raciale, marchands et propriétaires d'esclaves cherchaient en somme la possibilité de confirmer, y compris dans le cas de cette marchandise particulière constituée par le nègre, la validité de ce droit naturel et inviolable à la propriété, que d'une façon plus générale la bourgeoisie européenne était en train de revendiquer comme présupposé essentiel de son émancipation.

La caractéristique spécifique de la théorie de la race à sa première apparition sur la scène culturelle européenne – ce qui la distingue non seulement de la théorie adamite, mais aussi des vains efforts polygéniques d'empreinte aristotélicienne du XVI[e] siècle –, ce n'est donc pas son contenu esclavagiste[362] », mais sa forme bourgeoise. Cette théorie, née de la même conjoncture historique qui mène, en Angleterre, à la révolution victorieuse de la bourgeoisie, naît en relation avec les mêmes principes de liberté et d'égalité qui, de cette révolution et de cette classe, représentent la bannière. C'est justement le caractère *formel* des principes bourgeois qui laisse une place pour l'affirmation contemporaine de la théorie de la race. Locke lui-même précise que le principe « tous les hommes sont naturellement égaux » n'inclut pas « toutes les formes d'égalité[363] » : l'inégalité naturelle entre les hommes, pour ce qui concerne la force physique, le talent et la vertu, demeure au point qu'« il y a des bêtes qui semblent avoir autant de connaissance et de raison que quelques animaux qu'on appelle hommes[364] ». Rien d'étrange si de cette discordance entre *droit* et *fait* – typique de la pensée bourgeoise – peut émerger la possibilité, de la part de cette classe qui proclamait la liberté et l'égalité universelles, d'exclure de la jouissance de ces droits la grande majorité des populations coloniales, en se servant d'une théorie, comme la théorie raciale, qui ne faisait rien d'autre que reconnaître l'« inégalité naturelle » de ces dernières, et sanctionner *dans les faits* la subordination et l'exploitation inhumaines. Rien d'étrange, à une époque où l'esclavage des nègres dans le Nouveau Monde représentait toujours un présupposé indispensable pour que la bourgeoisie puisse imposer, en Europe, la « liberté » du travail salarié[365].

Si par « racisme » on entend quelque chose de plus précis qu'un préjugé général à l'égard du « différent » – si on entend une doctrine bien définie comme celle qui n'apparaît qu'à la fin du dix-septième siècle, avec des caractéristiques propres qui la distinguent nettement des théories monogéniques auxquelles elle s'oppose (non moins « racistes » pourtant au sens général du terme) –, il faut en attribuer l'origine à des causes tout aussi précises et historiquement déterminées, comme celles qui découlent des exigences contradictoires d'émancipation et d'exploitation de la bourgeoisie européenne naissante. Il ne suffit pas, pour expli-

quer le phénomène dans sa spécificité historique, de rechercher ses racines dans des entités évanescentes comme l'« esprit du protestantisme »[366], ou de se borner à évoquer l'inévitable « incompréhension culturelle » d'une culture « ethnocentrique », et de s'épargner l'obligation d'une recherche plus approfondie en renvoyant à la matrice psychologique d'un « racisme éternel[367] ». On ne doit pas être gêné de découvrir, justement dans cette pensée de la bourgeoisie éclairée qui prétend détruire tous les préjugés, la source de ce qui, aujourd'hui, nous paraît le préjugé par excellence, le « préjugé racial[368] ». La théorie raciale aussi est mise au nombre de ces « idylliques » instruments que la bourgeoisie a utilisés pour s'affirmer historiquement ; elle aussi est mise sur le compte de ce « progrès humain » qui ne cesse pas de ressembler, à l'époque bourgeoise, « à cette horrible idole païenne, qui ne voulait boire le nectar que dans le crâne des morts[369] ».

NOTES

1- Cf. Jules César VANINI, *De Admirandis Naturae Reginae Deaeque Mortalium Arcanis libri Quatuor*, Paris, 1616, Dial. XXXII, « De prima hominis generatione », pp. 232-234.
2- Cf. S. J. GARASSE, *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels*, Paris, 1624 (1re éd. 1623).
3- VANINI, *op. cit.,* p. 232.
4- GARASSE, *op. cit.,* 1. V, sect. 39e, II, p. 650.
5- V. *supra*, p. 260.
6- V. *supra*, p. 285.
7- Cf. VANINI, *op. cit.,* pp. 232-233.
8- Sur ce processus cf. Everett I. MENDELSOHN, *Philosophical biology* vs *experimental biology* : *spontaneous generation in the seventeenth century,* in *XIIe Congrès International d'Histoire des Sciences,* Paris, 1968, Actes t. I B, *Discours et conférences – Colloques – Discussion des rapports*, Paris, 1971, pp. 201-226. Déjà au début du siècle, Fortunio Liceti rejetait l'extension à l'homme de la génération spontanée proposée par Cesalpino, non seulement au nom d'une interprétation correcte d'Aristote, mais en faisant aussi appel à un démenti expérimental : de « toutes les histoires des Indes » il ressort en effet, contre l'« erreur » de Cesalpino, que « dans la zone tropicale terrestre ne se produisent jamais spontanément, ni animaux parfaits, ni hommes » (*De spontaneo viventium ortu libri quatuor*, Vicence [*sic*], 1618, 1. I, chap. XIX, p. 20).
9- GARASSE, *op. cit.,* 1. VI, sect. 5e, p. 698.
10- VANINI, *op. cit.,* p. 233.
11- GARASSE, *op. cit.,* p. 698.
12- *Ibid.,* p. 651.
13- Cf. VANINI, *op. cit.,* p. 234.
14- GARASSE, *op. cit.,* p. 651.
15- VANINI, *op. cit.,* p. 234.
16- À l'époque où Vanini écrit, la découverte d'*enfants sauvages* avait déjà attiré l'attention de Konrad GESNER, *Historiae animalium*, 1. I, Zurich, 1551, p. 979 (cf. Franck TINLAND, *L'homme sauvage. « Homo ferus » et « homo sylvestris », de l'animal à l'homme*, Paris, 1968, p. 61). De semblables découvertes sont rappelées par Philippe CAMERARIUS, *Operae horarum subcisivarum sive meditationes historicae*, t. I, Francfort, 1602, p. 343 sqq. et par Joannes PISTORIUS, *Illustrium veterum scriptorum, qui rerum a Germanis per multas aetates gestarum historias vel Annales reliquerunt*, Frankfort, 1603 (1re éd. 1583), t. I, p. 264 (cf. Lucien

MALSON, *Les enfants sauvages, mythe et réalité*, Paris, 1964, p. 72 et 101).

17- VANINI, *op. cit.,* p. 233.

18- GESNER, *Historiae animalium*, cit., 1. I, p. 970 (cité par TINLAND, *op. cit.,* p. 98).

19- Sur les développements de cette thématique cf. l'ouvrage de Tinland.

20- L'expression *homo sylvestris*, qui devait beaucoup influencer la tendance à humaniser les primates, et allait arriver jusqu'à Linné, avait été introduite quelques années auparavant par le médecin hollandais Jacobus Bontius dans son ouvrage *De medicina Indorum*, Leyde, 1642, comme traduction du terme malais « orang-outang » (cf. TINLAND, *op. cit.,* p. 91). Celui dont parle Gassendi ne pouvait pourtant pas être l'orang-outang de Bontius (ces primates n'existent pas en Angola) mais plutôt le chimpanzé décrit ces années-là par un autre médecin hollandais, Nicolaus TULPIUS (dans les *Observationes medicae,* Amsterdam, 1641), et appelé par lui *Satyrus Indicus* (cf. TINLAND, *op. cit.,* p. 103).

21- P. GASSENDI., *De vita Peireskij*, 1. V, in *Opera Omnia*, t. V, Lyon, 1658, pp. 314-315 (L'œuvre a d'abord été publiée à part en 1641).

22- Cf. F. de LA MOTHE VAYER, *Opuscules, ou petits traitéz,* quatrième partie, VII, « Des Monstres », in *Œuvres*, t. III, part. I, Dresde, 1756, pp. 165-184.

23- René PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVI*e *siècle*, Paris, 1943, vol. I, p. 523 sqq.

24- Ce cas d'*enfants sauvages* n'est pas mentionné dans le répertoire de Malson, *op. cit.,* p. 72, pas plus que dans l'ouvrage de Tinland. Un oubli du même genre a frappé un autre cas de découverte d'un *homme sauvage*, survenue au Mont de Saint Claude, dans les Alpes, 250 ans auparavant, décrit par Nicolas de Clamanges (cf. de ce dernier l'*Epistola XXXIII*, in *Opera Omnia*, Leyde, 1613, pp. 114-115) et rapporté avec beaucoup d'intérêt par LE VAYER, « Des Monstres », cit., pp. 181-182.

25- Cf. LA MOTHE LE VAYER, « Des Monstres », in *op. cit.,* pp. 169-170. La possibilité d'un accouplement entre des hommes et des animaux avait déjà été soutenue, au XVI[e] siècle, par Paracelse : mais selon le médecin suisse, d'un tel accouplement « naît un homme et pas un animal » : il est en effet « possible [...] pour la nature de faire naître des hommes d'animaux, et cela a des causes naturelles » : mais – ajoute Paracelse pour masquer le sens blasphématoire de son affirmation – un accouplement de cette sorte « ne peut se réaliser sans impiété ni hérésie » (*De Natura rerum libri novem*, 1. I, in *Operum*, cit., t. VI, p. 201).

26- LA MOTHE LE VAYER, « Des Monstres », in *op. cit.,* p. 171.

27- Ailleurs, toujours à propos des problématiques frontières entre l'homme et les bêtes – « aucuns ont fait tous les animaux raisonnables [...], les autres ayant même disputé à l'homme le titre d'animal raisonnable » – Le Vayer rappelle « un Rabi ayant été ici profane, jusqu'à écrire qu'Adam même n'avait pu s'assurer de leur naturel [des animaux] qu'en s'accouplant avec eux » (« De l'ignorance louable », in Oratius TUBERO [La Mothe Le Vayer], *Cinq Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, Francfort, 1716, t. II, p. 99).

28- LA MOTHE LE VAYER, « Des Monstres », cit., p. 170.

29- *Ibid.*, p. 171

30- *Ibid.*

31- *Ibid.*, p. 172.

32- *Ibid.*, pp. 172-173.

33- *Ibid.*, p. 173. Acosta, en effet, tout en précisant que les créatures décrites « sont de l'espèce des singes », souligne, admiratif, qu'« elles semblent douées de réflexion et de raison », et que « l'habileté qu'elles manifestent lorsqu'elles sont dressées ne semble pas celle d'animaux sauvages, mais d'intelligences humaines » (*Historia natural*, cit., 1. IV, chap. XXXIX, p. 134).

34- LA MOTHE LE VAYER, « Des Monstres », cit., p. 175.

35- *Ibid.*, p. 180.

36- *Ibid.*, p. 177.

37- *Ibid.*, p. 178. Notons que dans un autre *Opuscule*, Le Vayer se montre beaucoup moins enclin

à croire à l'existence de créatures humaines anormales. Commentant un passage de la *Genèse* (VI, 4) où on parle de l'existence de géants, il affirme : « Sans cette déférence que nous devons au Texte sacré, je vous avoue que j'aurais bien de la peine à recevoir pour véritable, ce qui se dit d'une nature d'hommes si disproportionnée de la nôtre, qu'est celle des Géants. Je les rapporterais bien plutôt à l'imagination de ceux qui se plaisent à inventer des Fables, ou pour imposer aux plus crédules, ou pour en profiter » (*Opuscules, ou petits traitéz*, partie IV, « De la grandeur, et petitesse des Corps », in *Œuvres*, t. III, Partie I, pp. 96-97). Mais dans ce cas, le principal intérêt de l'écrivain libertin est évidemment de discréditer la Bible.

38- LA MOTHE LE VAYER, « Des Monstres », cit., p. 179. Peu après pourtant, Le Vayer avance l'hypothèse que des populations anormales se sont formées par la réunion, depuis différents coins du monde, d'individus mal formés, fatigués d'être considérés comme des monstres par les autres hommes (cf. *ibid.*, cit., pp. 178-180). Il s'agit évidemment d'une hypothèse très limitée par rapport à celle d'une production naturelle directe d'entières populations « monstrueuses ».

39- *Ibid.*, p. 178.

40- *Ibid.*, p. 182.

41- *Ibid.*, p. 180.

42- *Ibid.*, p. 181.

43- *Ibid.*, p. 183. Il est évident que tout l'essai suit l'exemple du chapitre du *De Civitate Dei* consacré à établir « si de la descendance d'Adam ou des fils de Noé sont issues des générations d'hommes monstrueux » (l. XVI, chap. VIII). Mais, comme c'était le cas pour Paracelse (v. *supra*, p. 254 sqq.), la fidélité formelle à saint Augustin aboutit finalement à une négation fondamentale : si on reconnaît l'appartenance des peuples monstrueux au genre humain – avait soutenu Augustin –, il faut nécessairement leur attribuer une origine adamique. Le Vayer inclut volontiers les « sauvages » dans le genre humain : mais pour ce qui est de leur origine, plutôt que de l'attribuer inconditionnellement à Adam, il préfère la laisser dans le vague permis par l'*epoché* stoïcienne, en faisant un clin d'œil à cette réponse polygénique que Paracelse avait avancée explicitement.

44- Cf. LA MOTHE LE VAYER, *Petits traités en forme de lettres, écrites à diverses personnes*, Lettre LXXXIX, « Remarques geographiques », in *Œuvres*, t. VI, partie II, Dresde, 1758, pp. 353-366. La première éd. des *Petits Traités* est de 1648.

45- *Ibid.*, p. 363.

46- *Ibid.*, p. 362.

47- *Ibid.*, p. 365.

48- *Ibid.*, p. 363.

49- V. *supra*, p. 175 sqq.

50- *Ibid.*, pp. 354-355.

51- Cf. LA MOTHE LE VAYER, *Opuscule ou petit traité sceptique sur cette commune façon de parler, « n'avoir pas le sens commun »*, in *Œuvres*, t. V, part. II, Dresde, 1757, spécialement pp. 141-146. L'œuvre fut publiée en 1646.

52- *Ibid.*, p. 144.

53- LA MOTHE LE VAYER, « Remarques geographiques », cit., pp. 356-357.

54- V. *infra*, n. 138, où est rapportée la suite du texte qu'on vient de citer.

55- Cf. LA MOTHE LE VAYER, *La geographie du Prince*, chap. XXI, « De l'Amérique », in *Œuvres*, t. II, part. II, Dresde, 1756, pp. 35-38. L'œuvre fut composée en 1651 [?].

56- *Ibid.*, p. 37.

57- *Ibid.*, pp. 35-36.

58- V. *infra*, p. 474 sqq.

59- Cf. LA MOTHE LE VAYER, *De la vertu des Payens*, in *Œuvres*, t. V, part. I, Dresde, 1757, p. 1 sqq.

60- Cf. PINTARD, *Le libertinage érudit*, cit., p. 520 sqq.

61- LA MOTHE LE VAYER, *De la vertu des Payens*, cit., p. 78.
62- *Ibid.,* p. 77.
63- Cf. *Actes des Apôtres*, I, 8.
64- LA MOTHE LE VAYER, *De la vertu des Payens*, cit., p. 78.
65- *Ibid.,* pp. 84-85.
66- V. *supra*, p. 127, n. 73.
67- Cf. LA MOTHE LE VAYER, *De la vertu des Payens*, cit., p. 86.
68- Sur le sens « libertin » de cette œuvre de Le Vayer, en relation avec la découverte de l'Amérique et de la Chine, cf. PINOT, *La Chine*…, cit., p. 286 sqq. Pinot rappelle que, contre cette œuvre, le janséniste Antoine Arnauld écrivit *De la nécessité de la foy en J. C.*, en soutenant que la véritable intention de l'écrivain libertin est de réfuter le dogme du péché originel, transmis par Adam à toute l'humanité. En publiant en 1701 le texte d'Arnauld resté jusqu'alors inédit, Ellies du Pin confirmera que l'opuscule *De la vertu des Payens* « tendait au déisme et à la destruction complète de la Religion chrétienne » (cf. *op. cit.,* pp. 288-289).
69- LA MOTHE LE VAYER, *De la vertu des Payens*, cit., p. 84.
70- Le Vayer ne s'aventure pas sur le terrain de la critique biblique, sauf par quelque remarque occasionnelle : mais, dans certains cas, il ne réussit pas à cacher une irrésistible tentation de discréditer le récit biblique d'Adam. Ainsi, à propos de l'infidélité conjugale, après avoir pris des exemples dans l'Olympe païen, Le Vayer rappelle « une fantaisie des Rabbins » relative au « plus ancien et plus important des mariages de la terre qui fut celui de notre premier père » : « Adam resta séparé d'Eve pendant une période de cent trente ans, durant laquelle, ne pouvant se passer de l'agréable compagnie des femmes, il se divertit avec une [certaine] Naama, et avec trois autres qui eurent de lui des fils appelés Démons » (Lettre CXXV, « Des Femmes » in *Œuvres*, t. VII, part. I, Dresde, 1758, pp. 393-394). Les conséquences polygéniques de cette « chimère » sont évidentes, même si l'intention de Le Vayer ne semble pas aller au-delà de la boutade irrévérencieuse. Une tradition rabbinique semblable – dans une version différente – sera alléguée par Richard Simon comme pièce à l'appui de la thèse préadamite (v. *infra*, p. 549).
71- Pour les données bio-bibliographiques de cet auteur cf. PINTARD, *Le libertinage érudit*, cit., pp. 356-362, 379-380, 420-424, et les renvois afférents. Sur la conception préadamite, spécialement dans sa relation avec les problèmes traités ici, cf. PINOT, *La Chine*, cit., pp. 195-200 ; David Rice MC KEE, « Isaac de La Peyrère, a precursor of eighteenth century critical deist », in *Public. of the Modern Language Association of America*, LIX (1944), pp. 456-485 ; ALLEN, *The legend of Noah*, cit., pp. 133-37 ; BATAILLON, « L'unité du genre humain », art. cit., pp. 85-87. Cf. aussi PAPI, *Antropologia e civiltà*, cit., p. 136 sqq. ; et PASTINE, *Le origini del poligenismo*, cit., pp. 127-234.
72- Le titre de l'œuvre de La Peyrère est *Prae-Adamitae, sive Exercitatio super Verbibus duodecimo, decimotertio et decimoquarto, capitis quinti Epistolae D. Pauli ad Romanos. Quibus inducuntur Primi Homines ante Adamum conditi*. Cet opuscule est suivi par le *Systema Theologicum ex Preadamitarum hypothesi. Pars Prima*, divisé en cinq livres. Tous ne portent que l'indication de la date « Anno salutis MDCLV ». Comme plusieurs éditions de cette œuvre sortirent la même année, dans divers formats et avec une pagination différente, nous indiquons l'exemplaire utilisé : British Museum, 848. b. 18 (1, 2).
73- Cf. LA PEYRÈRE, *Prae-Adamitae*, cit., chap. I-IV, pp. 7-17.
74- Cf. *Ibid.,* chap. VIII, pp. 25-26.
75- Cf. LA PEYRÈRE, *Systema*, cit., l. III, chap. I-II, pp. 116-126.
76- Cf. *ibid.,* l. II, chap. X, pp. 101-105. La première création, précise La Peyrère, insuffle dans les hommes (comme dans les animaux) un principe matériel et corruptible, l'« esprit du Monde », tandis que la seconde insuffle en Adam un principe spirituel et éternel, l'« esprit de Dieu » (*ibid.,* l. I, chap. VI, p. 26). Il est difficile de ne pas voir dans cette distinction fondamentale une grande analogie avec celle qui soutenait la construction du polygénisme de

Paracelse, entre une création qui advient par l'intermédiaire des astres (et donne naissance à des hommes privés d'âme ou non adamiques) et une création directe de Dieu (origine des hommes pourvus d'âme ou adamiques) (v. *supra*, p. 254). Un parallèle Paracelse-La Peyrère a d'ailleurs été fait dès la première apparition de l'hypothèse préadamite. On a déjà vu (*supra*, p. 435) que La Mothe Le Vayer rappelle, comme fauteurs du polygénisme appliqué au problème du peuplement américain, Paracelse et l'auteur des *Prae-Adamitae*. Avant lui, ce rapprochement avait été fait par Guy Patin dans une lettre de 1643 – sur laquelle nous reviendrons bientôt –, où, en informant son correspondant du système préadamite, il ajoute que « Paracelse même a fait un traité *De Hominibus non Adamicis* » (*Lettres de Guy Patin, nouvelle édition augmentée de lettres inédites… par J.-H. Reveillé-Parise*, Paris, 1846, t. I, p. 297). Le rapprochement est repris également par les opposants au préadamisme. Spitzel, qui, en 1661, estime la « fable préadamite » suffisamment réfutée désormais, soutient que son auteur n'a rien fait d'autre que « développer avec ses propres arguments les sottises [de Paracelse] » (*Elevatio Relationis Montezinianae*, cit., p. 35 ; v. *supra*, p. 257). Ce n'est pas tout. Quelques années plus tard encore, le théologien réformé suisse J. Henricus Heidegger exprime ainsi le même rapprochement : « Passons sur l'infamie de Paracelse ou de La Peyrère, le premier affirmant que furent créés deux Adam, l'un en Asie, l'autre en Amérique, le second niant avec la même balourdise [*similis stupore*] que les Américains descendaient de la famille de Noé » (*De Historia Sacra patriarcharum Exercitationes Selectae*, Amsterdam, 1667, Exercitatio XXII, § XV, p. 668). Le luthérien Daniel Hartnaccius va au-delà du simple rapprochement Paracelse-La Peyrère : il repère un véritable filon anti-adamite, qui a ses bases, d'un côté, dans les discussions hispano-scolastiques du début du XVI^e^ siècle sur l'humanité des Américains, de l'autre, dans les théories d'Avicenne sur la génération spontanée de l'homme reprises par Cesalpino : filon qui, à travers Paracelse, arrive, selon Hartnaccius, jusqu'à La Peyrère (*Continuatio Historiae Ecclesiasticae Johannis Micraelii*, cit., t. II, sect. III « De Antiscripturariis, articulus primus De Isaaco Peyrerio et Praeadamitis », pp. 2186-2216 : cf. en particulier p. 2190). Le même rapprochement, encore que moins circonstancié, est exprimé dans une dissertation académique de Godofredus Wagner, où il est fait allusion à ceux qui « par une opinion stupide crurent à l'existence de populations, ou antérieures à Adam, ou d'une origine diverse de celle de l'espèce humaine, nées de la terre, à la manière des champignons » (*De originibus Americanis dissertationem… praeside Jo. Henrico Horbio solenni doctorum examini… 28 april.*… 1669, Leipzig s. d., f [A 3 v.]).

77- Cf. LA PEYRÈRE, *Systema,* cit., l. III, chap. II, pp. 124-125. Non seulement – précise La Peyrère – auraient dû venir « les éléphants, avec leur marche lente et lourde, des lointaines régions de l'Asie et de l'Afrique », mais aussi « les innombrables espèces d'animaux et de volatiles inconnues dans notre hémisphère qui, pour venir d'Amérique en Mésopotamie recevoir leur nom, devaient traverser à la nage et franchir des mers et des terres fort vastes » (*ibid.*, p. 125).
78- Cf. *ibid.,* l. III, chap. IV, pp. 132-138.
79- Cf. LA PEYRÈRE, *Prae-Adamitae*, cit., chap. VIII, pp. 27-28 (la cit. est p. 28).
80- Cf. LA PEYRÈRE, *Systema*, cit., l. I, chap. IV-V, pp. 16-24.
81- Cf. *ibid.,* l, I, chap. II, pp. 6-10
82- Cf. *ibid.,* l. I, chap. III, pp. 11-16.
83- Cf. *ibid.,* l. I, chap. VII, pp. 33-38.
84- Cf. *ibid.,* l. I, chap. VI, p. 25.
85- Cf. *ibid.,* l. I, chap. IX, pp. 38-39.
86- Cf. *ibid.,* l. II, chap. I-II, pp. 49-65.
87- Cf. *ibid.,* l. I, chap. X, pp. 44-49.
88- Cf. *ibid.,* l. V, chap. II, p. 265.
89- Cf. *ibid.,* l. V, chap. VI, pp. 288-295.
90- Cf. *ibid.,* l. V, chap. II, pp. 260-266.
91- Cf. *ibid.,* l. V, chap. IV, pp. 273-280.
92- Cf. *ibid.,* l. V, chap. V, pp. 280-288

93- Cf. *ibid.,* 1. V, chap. IX, pp. 310-317 (la référence à La Mothe Le Vayer est p. 315).
94- Cf. *ibid.,* 1. IV, chap. V, p. 210 (où la référence à Gassendi, « *vir summus* », est faite en fonction d'une explication naturaliste de l'arrêt du soleil par Josué).
95- La Peyrère encore, dans une œuvre postérieure, souligne qu'il a été poussé par la lecture des versets cités plus haut de l'*Épître aux Romains* à cette réflexion qui met en doute la doctrine du péché originel : « C'était une chose bien étrange de voir que la doctrine de la Religion Chrétienne fût fondée sur la doctrine du péché originel. Que la doctrine du péché originel fût fondée sur l'intelligence de ce passage de S. Paul, car c'est le seul endroit de la Bible, où il est précisément parlé de ce péché. Et toutefois, que ce passage fût si obscur, qu'il est comme impossible de l'entendre sur l'explication reçue, qu'on ne s'engage dans des difficultés inexplicables » (*Apologie*, pp. 13-14 ; sur cette œuvre, v. *infra*, n. 99).
96- Si un rôle de médiation existe, il est réservé par La Peyrère au peuple hébreu, qui étend son élection en accueillant dans son sein une partie des Gentils (cf. *Systema*, cit., 1. II, chap. V-VI, pp. 75-85). Une thèse – dont le sens politique devrait être étudié – chère à La Peyrère qui, dans une œuvre précédente, *Du rappel des Juifs* (s. 1., 1643), avait relié la rédemption universelle à la réunification des chrétiens et des Gentils avec le peuple élu, réunification qui n'adviendra que sous la conduite du roi de France (cf. PINTARD, *Le libertinage érudit*, cit., pp. 459-460 ; et PASTINE, *Le origini…*, cit., pp. 137-143 et 157-160).
97- LA PEYRÈRE, *Systema*, cit., 1. V, chap. VII, p. 103.
98- *Epistola ad Philotimum, qua exponit rationes, propter quas eiuraverit sectam Calvini, quam profitebatur, et Librum de Prae-Adamitis, quem ediderat,* Rome, 1657.
99- *Apologie de La Peyrère, faite par luy-même*, Paris, 1663 (nous citons à partir de l'éd. Paris, 1668).
100- Cela vaut la peine de rapporter, en guise de synthèse de l'attitude fondamentalement incrédule de La Peyrère en matière de religion, le savoureux épitaphe qui circula après sa mort (cf. Ph. TAMIZEY DE LARROQUE, *Quelques lettres inédites d'Isaac de La Peyrère à Bouillau*, in *Plaquettes Gontaudaises*, Paris-Bordeaux, 1878, p. 34, n. 11) :
La Peyrère ici gît, ce bon Israélite,
Huguenot, Catholique, enfin Préadamite.
Quatre religions lui plurent à la fois,
et son indifférence était si peu commune,
qu'après quatre-vingts ans qu'il eut à faire son choix
le bon homme partit, et n'en choisit pas une.
101- V. *infra*, p. 450.
102- Dans une lettre à Charles Spoon du 13 septembre 1656, Guy Patin l'informe que, pendant que l'auteur des *Prae-Adamitae* est prisonnier au château d'Anvers dans l'attente du procès de l'Inquisition, ont déjà été écrites contre lui « sept réponses différentes de divers auteurs et en différents pays » (cf. Guy PATIN, *Lettres*, éd. J.-H. Reveillé-Parise, t. II, Paris, 1846, p. 252). Une longue liste de réfutations du système préadamite se trouve in BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, article « Peyrère » (éd. Amsterdam, 1740, t. III, p. 637 sqq.) : H. Christoph ENGELCKEN, *Dissertatio theologica praeadamitismi recens incrustati examen complectens…*, Rostoch, 1707, pp. 9-10 ; RUMPF, *Dissertatio critica de hominibus orbis nostris incolis*, cit., pp. 7-8. Cf. aussi ALLEN, *The Legend of Noah*, cit., p. 136, n. 103 ; et PASTINE, *Le origini…*, cit., pp. 179-187.
103- La Peyrère lui-même expliquera que « le danger » décelé par Grotius dans l'hypothèse préadamite consistait dans le bouleversement des fondements de la croyance, partagée par tous les théologiens, en la transmission du péché d'Adam à tous les hommes (cf. *Systema*, cit., 1. IV, chap. XIV, p. 209).
104- Cf. Johann Heinrich URSIN, *Novus Prometheus, praeadamitarum plastes ad Causasum* [sic] *relegatus et religatus, schediasma*, Francfort, 1656, p. 9.
105- Cf. Antonin HULSIUS, *Non ens prae-adamiticum, sive confutatio vani et socinizantis cujus-*

dam somnii, quo S. Scripturae praetextu incautioribus nuper imponere conatus est anonimus fingens ante Adamum primum homines fuisse in mundo, Leyde, 1656, pp. 8-9.

106- Cf. Jean HILPERT, *Disquisitio de Praeadamitis*, Helmstedt, 1656, chap. I, § III, f. A 3 (la même année, l'œuvre fut éditée également à Utrecht et à Amsterdam).

107- Cf. Eusebius ROMANUS [pseud. de Philippe LE PRIEUR], *Animadversiones in librum Praeadamitarum*, s. 1. 1656, p. 27 (il y eut une autre édit., anonyme, de cette œuvre, l'année suivante à Paris). Après la conversion de La Peyrère au catholicisme, Le Prieur voulut se réconcilier avec lui dans une *Epistola ad clarissimum virum Isaacum Peyrerium*, Paris, 1658.

108- Cf. Jean-Baptiste MORIN, *Astrologia Gallica*, La Haye, 1661, pp. 58-68.

109- Cf. MALEBRANCHE, *Conversations chrétiennes* (1re éd. Mons, 1677), in *Œuvres complètes*, tome IV, Paris, 1959, IV, p. 98 sqq.

110- *Ibid.*, VIII, p. 177.

111- À ce sujet, un témoignage de Richard Simon n'est pas dépourvu de signification. Il rapporte que certains, comme Gaumin et Claude Hardi, « avaient coutume de dire, que le Cardinal de Richelieu, César et quelques autres grands hommes ne descendaient point d'Adam, et qu'ainsi, n'ayant point eu le péché originel, ils avaient un génie supérieur à celui de tous les autres hommes » (*Lettres choisies de R. Simon* [1re éd. 1700], Amsterdam, 1730, t. III, lettre VII, p. 41). Pourquoi Richelieu préadamite ? Si on considère que c'est justement à Richelieu que La Peyrère avait envoyé en 1642 le manuscrit des *Prae-Adamitae*, il est permis d'avancer l'hypothèse – qui devrait évidemment être étayée par la suite – que la thèse préadamite voulait être d'une manière spécifique une justification théorique destinée à stimuler la politique d'indépendance à l'égard du pouvoir ecclésiastique que le cardinal avait entamée.

112- Cf. Guy PATIN, *Lettres*, cit., t. I, pp. 296-297

113- Lettre à Ch. Spoon du 11 mai 1656 in *ibid.*, t. II, p. 175.

114- Lettre à Ch. Spoon du 18 novembre 1656, in *ibid.*, t. II, p. 264.

115- C'est ce que suppose PINOT, *La Chine*, cit., p. 199.

116- Guy PATIN, *Quelques lettres inédites (1651-1661)*, éd. A. Chereau, Paris, 1877, pp. 23-24.

117- Cf. PINTARD, *Le libertinage érudit*, cit., p. 360.

118- Pour tout ceci cf. Robert LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, 1943, pp. 510-511.

119- Cf. Marin MERSENNE, *Harmonie Universelle, Traitez de la voix, et des chants*, Paris, 1636, l. I, prop. XLIX, p. 74.

120- Cf. Michel de MAROLLES, *Mémoires*, Paris, 1656, pp. 243-247.

121- *Ibid.*

122- *Ibid.*, p. 243.

123- *Ibid.*, p. 246

124- *Ibid.* En défendant la vraisemblance de l'hypothèse de La Peyrère, Marolles, d'une certaine façon, se défend lui-même. Déjà dans l'œuvre incriminée, La Peyrère l'avait en quelque sorte mis en cause, en affirmant que Marolles justement lui avait « généreusement » fait observer qu'un verset de la *Genèse* référé à Caïn (IV, 7 : « *Si bene egeris, recipies : sin autem male, statim, in foribus peccatum aderit* ») semble faire clairement allusion à l'existence de tribunaux (et donc, évidemment, d'hommes préadamites) (cf. LA PEYRÈRE, *Systema*, cit., 1. III, chap. IV, p. 135).

125- Des trois lettres de 1670, deux (respectivement du 20 mai et du 4 juin) sont consacrées au problème préadamite (cf. SIMON, *Lettres choisies*, cit., t. II, lettre. I. pp. 1-13, et lettre. III, pp. 19-26), et une (du 27 mai) discute l'œuvre *Du rappel des Juifs* (cf. *ibid.,* lettre III, pp. 13-18). Des deux lettres de 1671, une est encore sur le thème préadamite (cf. *ibid.,* t. III, lettre VI, pp. 41-42), tandis que l'autre met en doute la valeur historique de Flavius Josèphe (sur qui se fondent de nombreuses affirmations de La Peyrère) et d'autres œuvres de la littérature hébraïque (cf. *ibid.,* t. III, lettre. VIII, pp. 42-51).

126- *Ibid.,* t. II, lettre I, p. 2.
127- *Ibid.,* t. II, lettre III, p. 19.
128- Ce jugement est tiré d'un intéressant portrait de La Peyrère que Simon, après la mort de ce dernier, communique à un autre correspondant (Cf. *op. cit.,* t. II, lettre IV, pp. 26-32 ; la citation est p. 30).
129- *Ibid.,* t. II, lettre I, p. 2.
130- *Ibid.*, p. 3.
131- LA PEYRÈRE, *Systema*, cit., 1. III, chap. III, p. 129. La Peyrère se trompe en attribuant l'information sur cette tradition à Moïse Maimonide, et à bon droit, un de ses critiques, Johannis Hilpert, le défie d'indiquer l'endroit exact où le philosophe hébreu parlerait du précepteur d'Adam (cf. *Disquisitio de Praeadamitis*, cit., f. [7 r. – 8 v.]). Hilpert lui-même donne la véritable source de La Peyrère qui est la *Historia Orientalis quae ex variis orientalibus monumentis collecta* (Zurich, 1651) de J. Henricus Hottinger. Papi a montré (*Antropologia e civiltà*, cit., p. 137 sqq.) que l'erreur de La Peyrère est imputable à l'obscurité des références de Hottinger qui, dans son œuvre (1. I, chap. II, p. 187), rapproche d'une manière peu claire deux traditions différentes. L'une, attribuée justement à Maimonide (cf. *Le guide des égarés* [*Morech nebuchim*], trad. française de S. Munk, Paris, 1866, t. III, chap. XXIX, p. 222) concerne la secte des Sabéens (ou Sabaïtes, comme les appellera – nous le verrons bientôt – Richard Simon) à propos desquels il est dit : « En ce qui concerne le texte de l'Ancien Testament, que de choses ridicules, absurdes et impies ils croient, mon Dieu ! Ils prétendent qu'Adam a été engendré par un homme et une femme, comme les autres hommes ». L'autre, rapportée aussitôt après, concerne une croyance des Nabatéens, qui parlent précisément de Jambuschar, Zagrith et Roan, et « disent qu'ils vécurent avant Adam, et que Jambuschar fut précepteur du premier homme ». Cette dernière tradition est rapportée à un « author lib. Cos. pag. 5 », et l'obscurité de cette citation doit avoir induit La Peyrère à l'attribuer de nouveau à Maimonide, alors qu'en réalité l'information se trouve in LEVI BEN SAMUEL Jehudah, *Liber Cosri contiens Colloquium seu disputationem de religione [Al Chazarî*], Bâle, 1660, t. l. I, chap. I, p. 27. L'erreur de La Peyrère prouve son peu de familiarité avec la tradition rabbinique, comme le confirment d'ailleurs les critiques et les suggestions de Simon. Il serait donc hors de propos de chercher dans la tradition rabbinique la matrice du système préadamite. Il serait encore plus incongru de supposer, comme le fait Papi (*op. cit.,* p. 139), que les traditions rabbiniques susmentionnées puissent avoir inspiré le préadamisme de Giordano Bruno, et sa référence aux *Ebreorum monumenta* (v. *supra*, p. 276, n. 216). Il est indubitable que les traditions hébraïques auxquelles La Peyrère et Bruno se réfèrent sont différentes ; mais tout aussi évidente est la tentative des deux auteurs d'utiliser contre la Bible une tradition qui, de la Bible, s'inspire directement. Sans qu'il soit possible de prouver une influence directe de Bruno sur les conceptions de La Peyrère, il convient pourtant de souligner une analogie dans le procédé des deux auteurs, observable aussi – comme on le verra – dans la manière de traiter le problème chronologique, celui du Déluge, et le problème américain lui-même. Mais, à la différence du rapport de La Peyrère avec Paracelse qui fut remarqué par de nombreux contemporains (v. *supra*, p. 441, n. 76), le rapport avec Bruno ne fut pas, ou ne voulut pas être, souligné. Seul, au début du XVIII[e] siècle, M. Veyssières de La Croze notera que, avant l'auteur des *Prae-Adamitae*, Bruno déjà avait soutenu « que seule la race des Hébreux tire son origine d'Adam et Ève, et les autres nations de deux hommes que Dieu avait créés le jour précédent » (*Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature, de religion et de critique*, Cologne, 1711, « Dissertation sur l'athéisme et sur les athées modernes », p. 295).
132- SIMON, *op. cit.,* t. II, lettre I, p. 3. L'histoire du précepteur d'Adam – qu'il fût ange ou homme – ne déplaisait évidemment pas au milieu libertin, en quête de nouveautés qui discréditassent la Bible. En 1639 – pour ne donner qu'un exemple –, Naudé avait rappelé parmi « celles [fables] que les Rabins et Cabalistes [...] ont plaisamment forgées sur les Patriarches du Vieil Testament » celle, justement, qui prétend « faire croire de bonne foi, qu'Adam avait

été gouverné par son ange Raziel » (cf. Gabriel NAUDÉ, *Considérations politiques sur les Coups d'Estat*, Centre de Philosophie politique et juridique, Université de Caen, 1989, p. 84).

133- SIMON, *op. cit.,* t. II, lettre I, p. 4.

134- V. ci-dessus, n. 131.

135- SIMON, *op. cit.,* t. II, lettre III, p. 21.

136- Outre qu'il fournit à son interlocuteur des indications précises sur les prétendus livres d'Adam (cf. *ibid.,* t. II, lettre I, p. 5, et lettre III, p. 19), Simon l'informe que « les Mahométans ont emprunté des Juifs Cabalistes ces fortes fictions » (*ibid.,* t. II, lettre I, p. 6) et lui promet : « Monsieur Hardi que vous connaissez, vous nommera les Auteurs Mahométans qui marquent les noms de ceux qui ont vécu avant Adam » ; « ainsi – commente-t-il – il y a bien plus de Préadamites que vous ne l'avez cru jusqu'à présent » (*ibid.*, p. 10). Puis, l'année suivante, une autre information : « Monsieur Hardi m'a promis l'extrait d'un Auteur Persan, qui fait descendre quatre Mahométans d'un autre homme que d'Adam » (*ibid.,* t. III, lettre VII, p. 41). Remarquons, entre autres, le rôle récurrent de Claude Hardi comme source d'informations préadamites, ce qui permet de supposer aussi chez ce mathématicien et orientaliste, ami de La Peyrère, une secrète sympathie pour la doctrine (v. *supra*, n. 111).

137- SIMON, *op. cit.,* t. II, lettre I, p. 5.

138- LA PEYRÈRE, *Prae-Adamitae*, cit., chap. VIII, p. 29. Ajoutant volontiers foi à cette déclaration, La Mothe Le Vayer annonce, quelques années avant que l'œuvre de La Peyrère ne soit éditée, que son auteur a été induit à « mettre [...] sur le tapis les préadamites pour accorder beaucoup d'histoires profanes avec notre sainte chronologie, et pour se débrouiller des difficultés qui naissent de ce qu'on voit dans les nouveaux mondes » (« Remarques geographiques », cit., p. 357). Prudemment, Le Vayer passe sous silence le premier objectif du système préadamite, la réconciliation de la Bible avec elle-même.

139- *Ibid.*, chap. VIII, p. 30. Dans l'*Apologie* La Peyrère affirme à nouveau qu'avec son hypothèse préadamite il lui semblait avoir découvert « la véritable origine des peuples des deux Indes qui nous sont connues, et des peuples qui vivent sous les deux pôles, dont les terres nous sont tout à fait inconnues. Et pour lesquels on demande encore tous les jours, *d'où sont-ils venus ? et qui les a produits ?* » et il conclut, faussement candide, « il me sembla qu'il n'était rien au monde de plus innocent, que l'intention d'éclaircir, et de concilier ces choses, sans rien ébranler des articles de notre foi, qui regardent notre salut » (*Apologie*, cit., chap. II, pp. 19-20). C'est Gliozzi qui souligne.

140- LA PEYRÈRE, *Systema*, cit., « Proemium », f. [d].

141- *Ibid.,* 1. III, chap. V, p. 143. Les nombreuses citations de Claude de Saumaise qu'on trouve dans le *Systema* sont essentiellement tirées de l'œuvre *De annis climatericis, et antiqua astrologia, diatribae*, Leyde, 1648. Que La Peyrère pensât pouvoir utiliser les études de Saumaise sur la chronologie antique pour ses propres conclusions polygéniques, c'est confirmé par son intention de dédier son ouvrage à cet érudit (cf. PINTARD, *Le libertinage érudit*, cit., p. 360, n. 3). Il ne semble pas, d'autre part, qu'on puisse exclure un penchant de ce dernier pour une solution préadamite (cf. LENOBLE, *Mersenne…*, cit., p. 502, n. 4). Et il est sans doute significatif que ce soit Christine de Suède, dont Saumaise fut le conseiller, qui encouragea La Peyrère d'une manière décisive à publier son œuvre (cf. PINTARD, *op. cit.,* p. 420).

142- LA PEYRÈRE, *Systema*, cit., 1. III, chap. V-VII, pp. 138-160.

143- *Ibid.,* 1. III, chap. VII, p. 160. En réalité, sauf erreur, dans l'œuvre à laquelle se réfère La Peyrère, Giuseppe Giusto Scaligero s'était borné à observer que les Chinois situent leur premier roi 4282 ans avant l'année 1572 de l'ère chrétienne, ce qui entraîne que ce patriarche serait « beaucoup plus vieux qu'Abraham », et même antérieur à l'époque du Déluge. Mais cette datation, pour Scaligero, n'est due qu'à l'ignorance et à l'absence de documents historiques de ces peuples ; tandis que par ailleurs, après avoir observé qu'« aucune population

n'est assez barbare » pour nier qu'elle descend d'hommes échappés à un antique déluge, Scaligero confirme la validité du récit biblique (cf. *Opus de emendatione temporum*, Genève, 1629 [1re éd. 1583], t. 1. V, « De conditu Mundi », p. 366). De la même observation, comme on le verra sous peu, La Peyrère tire une conclusion opposée.

144- Pour attester l'antiquité de la chronologie américaine, La Peyrère, ne pouvant fournir des preuves directes, imagine une preuve indirecte : à savoir que « Mexicains et Péruviens » ne calculaient pas l'âge du monde en années mais en « soleils » dont chacun comptait, comme le rapporte Gómara, huit cent soixante ans : preuve évidente, selon La Peyrère, que le nombre des année à prendre en compte était extrêmement élevé (cf. *Systema*, 1. III, chap. V, pp. 143-144). La référence explicite à Gómara est légitime, même si La Peyrère oublie de rappeler que les « soleils » des Mexicains n'étaient que cinq, et donc le calcul des années trop limité pour contredire la chronologie biblique traditionnelle (cf. GÓMARA, *Conquista de Méjico*, cit., p. 431). Moins légitime en revanche est la référence, que La Peyrère croit pourtant devoir faire, à Garcilaso de la Vega (qu'il appelle par erreur « mexicain ») : non seulement son œuvre ne fait pas mention de la théorie mexicaine des « soleils », mais en outre, il attribue à la dynastie des Incas une ancienneté qui ne va pas au-delà de quatre cents ans (cf. *Commentarios reales de los Incas*, part. 1, I. II, chap. I, in *Obras completas*, cit., vol. II, p. 41). Et pourtant, au sens large, aussi bien le texte de Gómara que celui de Garcilaso, en tant que points de référence constants pour les partisans de la civilisation américaine, étaient les plus indiqués pour appuyer les conclusions de La Peyrère, s'il est vrai que pour cet auteur, comme l'a souligné Landucci, c'est justement la civilisation des peuples extra-bibliques qui devient la preuve de leur antiquité (cf. *I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 323 sqq.).

145- LA PEYRÈRE, *Systema*, cit., 1. III, chap. VII, p. 160.

146- Cf. *ibid.,* 1. IV, chap. VII, pp. 216-221.

147- Cf. *ibid.,* 1. IV, chap. VIII, pp. 221-225.

148- *Ibid.,* 1. IV, chap. IX, p. 231.

149- V. *supra* le chapitre précédent, et en particulier le dernier paragraphe.

150- Cf. PINTARD, *Le libertinage érudit*, cit., p. 360.

151- GROTIUS*, De Origine… Dissertatio Altera*, cit., p. 15. Cf. aussi LAET, *Responsio*, cit., p. 47.

152- LA PEYRÈRE, *Systema*, cit., 1. IV, chap. XIV, pp. 252-253.

153- *Relation du Groenland à Monsieur de La Mothe Le Vayer*, Paris, 1647. Cette œuvre de La Peyrère est aussi publiée anonyme.

154- Cf. *ibid.,* pp. 144-146.

155- Cf. *ibid.,* pp. 207-208.

156- *Ibid.,* p. 273.

157- Cf. *ibid.,* pp. 274-276.

158- *Ibid.,* pp. 276-277.

159- C'est la version de La Peyrère ; le passage biblique dit ceci : « L'Éternel te dispersera parmi tous les peuples, d'une extrémité de la terre à l'autre ; et là, tu serviras d'autres dieux que n'ont connus ni toi, ni tes pères… » (*Deutéronome.*, XXVIII, 64). C'est un exemple du peu de scrupule « philologique » dont La Peyrère fait parfois preuve, pour rendre son exégèse immédiatement suggestive.

160- LA PEYRÈRE, *Systema*, cit., chap. XI, p. 112.

161- *Chroniques*, I, 19.

162- V. *supra*, p. 139.

163- Cf. LA PEYRÈRE, *Systema*, cit., 1. IV, chap. IX, p. 227.

164- V. *supra*, p. 379.

165- Cf. LA PEYRÈRE, *Systema*, cit., 1. IV, chap. XIV, p. 251.

166- V. *supra,* p. 375.

167- Cf. LA PEYRÈRE, *Systema*, cit., 1. IV, chap. XIV, p. 252.

168- *Ibid.* Pour la réfutation de la thèse grotienne La Peyrère renvoie à Laet, à l'égard de qui il n'y

a pas trace de polémique, même si, naturellement, ses propositions de solution du problème américain ne sont pas prises en considération.

169- *Ibid.*, p. 255.

170- Cf. Joannes PYTHIUS, *Responsio exetastica ad tractarum, incerto autore, nuper editum, cui titulus Praeadamitae libri duo*, Leyde, 1656, 1. I, chap. XLVIII, pp. 209-210.

171- Le catholique [Le Prieur], par exemple, dans sa réfutation du système préadamite, liquide le problème du peuplement du Nouveau Monde en renvoyant aux *multi recentioresque scriptores* qui s'en sont occupé (cf. Eusebius ROMANUS, [Le prieur] *Animadversiones in librum Praeadamitarum*, cit., p. 116). De la même façon, le luthérien Ursin juge le problème désormais complètement (*exquisite*) résolu par Laet et par Horn (cf. *Novus Prometheus*, cit., p. 155).

172- Cf. HILPERT, *Disquisitio de Praeadamitis*, cit., p. 114

173- Cf. Samuel DESMARETS, *Refutatio Fabulae Praeadamaticae absoluta septem prioribus Quaestionibus*, Groningue, 1656, pp. 211-212 ; cf. une observation analogue in Johannes Conradus DANNHAUER, *Praeadamitae utis, sive fabula primorum hominum ante Adamum conditorum*, Strasbourg, 1656, p. 497.

174- Cf. Eusebius ROMANUS [Le Prieur], *Animadversiones in librum Praeadamitarum*, cit., p. 114.

175- PYTHIUS, *Responsio exetastica*, cit., chap. XLIX, « De populis Americanis, quantum constare nobis possit ex Scriptura Sacra », p. 212.

176- *Ibid.*, pp. 212-214.

177- *Ibid.*, p. 215.

178- Cf. *Ibid.*, chap. L., « De iisdem populis quid rectae rationi conveniat maxime », pp. 216-219.

179- Cf. DESMARETS, *Refutatio Fabulae Praeadamiticae*, cit., pp. 263-264.

180- Cf. *Ibid.*, p. 263.

181- *Ibid.*, p. 264.

182- Cf. DANNHAUER, *Praeadamitae utis*, cit., « Praefatio », p. [2].

183- *Ibid.* « Praefatio », p. [3].

184- *Ibid.*, « Praefatio », p. [4].

185- WAGNER, *De Originibus Americanis*, cit., f. [A 4 r.].

186- Cf. *Ibid.*, f. [B 2 v.- B 3 v.].

187- *Ibid.*, chap. II, spécialement f. [E 3].

188- Cf. *ibid.*, f. [D 2 v. – D 3 r.].

189- *Ibid.*, f. [D 3 v.] (C'est moi qui souligne).

190- Thomas BROWNE, *Religio Medici* [1re éd. 1642], éd. L. C. Martin, Oxford, 1964.

191- Cela vaut la peine de rappeler, à propos d'une possible source anglaise des *Prae-Adamitae*, la rumeur rapportée par Richard Simon selon laquelle La Peyrère « n'était point le véritable père de cet Ouvrage, [...] [mais] l'avait composé sur les Mémoires d'un de ses frères qui était mort en Angleterre » (*Lettres choisies*, cit., t. II, lettre IV, p. 26-27). Il n'est pas inutile de rappeler en outre le voyage de La Peyrère à Londres de 1551, pour le compte de Condé (cf. PINTARD*, Le libertinage érudit*, cit., p. 380).

192- V. *supra*, p. 277 sqq.

193- Rappelons-nous qu'on trouve aussi dans le *Systema* de La Peyrère une question analogue, accompagnée pourtant d'une réponse claire qui manque chez Browne : c'est justement l'histoire de la colombe qui prouve, selon La Peyrère, le caractère particulier du Déluge de Noé (v. *supra*, p. 449).

194- Cf. *Religio Medici*, éd. cit., partie I, p. 21.

195- V. *supra*, p. 218 sqq.

196- Sur la façon dont Acosta avait essayé d'expliquer cette présence v. *supra*, p. 219, n. 46.

197- BROWNE, *op. cit.,* partie I, p. 22.

198- V. *supra*, p. 329 sqq.

199- V. *supra*, p. 339 sqq.

200- Les *Prae-Adamitae* sont traduits sous le titre *Men before Adam. Or a discourse upon the twelfth, thirteenth and fourteenth verses of the Fifth Chapter of the Epistle of the Apostle Paul to the Romans. By which are proved, that the first Men were created before Adam*, Londres, 1656, tandis que le *Systema* paraît en anglais sous le titre *A Theological Systeme Upon that Presupposition, That Men were before Adam. The First Part*, Londres, 1655. Les deux œuvres sont réunies dans un même volume.

201- Cf. Matthew HALE, *The Primitive origination of mankind, considered and examined according to the right of nature…*, Londres, 1677, Sect. II, chap. VII, « Moral Evidences touching the Origination of Mankind », pp. 182-197.

202- *Ibid.,* p. 182.

203- Les « difficultés », selon Hale, sont les suivantes : l'Amérique – comme « toutes les descriptions géographiques » le confirment – n'a pas de « côtés contigus à quelque partie de l'Asie, de l'Europe et de l'Afrique, mais elle en est séparée par des océans vastes et profonds », et pourtant, comme « c'est tout aussi évident », il s'agit de terres « bien pourvues en hommes et en animaux de toutes sortes » ; « les habitants de ce continent [...] diffèrent extrêmement des Asiatiques, des Européens et des Africains par leur langage et leurs mœurs, [et] ils ne reconnaissent pas qu'ils sont originaires de ces régions [de l'Ancien Continent] », et de plus « il y a des arguments trop faibles pour prouver leur migration depuis l'Asie, l'Afrique ou l'Europe, non seulement parce qu'il ne reste aucun document qui fournisse un récit de leur transfert ou migration là-bas, mais aussi parce que c'était un monde entièrement inconnu des Européens, des Africains et des Asiatiques jusqu'à ce qu'Americo Vespucci et Christophe Colomb les découvrent, ce qui est très récent » ; enfin, comme Acosta l'a rapporté, « on trouve en Amérique divers animaux parfaits, d'espèces différentes, qui n'existent pas sous la même forme en Europe, en Asie ou en Afrique », comme, par ailleurs, on trouve « dans ce pays [le nôtre] de nombreuses espèces d'oiseaux et d'animaux qu'on n'a pas trouvées en Amérique » (*ibid.,* pp. 182-183).

204- *Ibid.,* p. 183. Même les traditions américaines – ajoute Hale – « semblent favoriser cette conclusion », quand elles attribuent l'origine du genre humain à des flèches enfoncées par Dieu en *différents endroits* de la terre (cf. *ibid.,* p. 184). Quant au problème de la constitution de la faune, étant donné les observations d'Acosta, il semble qu'il amène aussi à conclure que « ou le Déluge ne fut pas universel, ou une nouvelle création d'animaux propres à l'Amérique eut lieu là-bas après le Déluge » (*ibid.*).

205- *Ibid.,* p. 184.

206- Cf. *ibid.,* pp. 184-185.

207- *Ibid.,* p. 185.

208- Isaac VOSSIUS, *Dissertatio de aetate mundi*, La Hague, 1659, chap. XII, pp. 53-54.

209- Cf. HALE, *op. cit.,* pp. 186-187.

210- *Ibid.,* pp. 188-189.

211- Hooke, en vérité, dès 1668, avait pensé que la transformation terrestre était incessante (et non, comme pour Hale, limitée au déluge), et que sa cause principale était non pas les déluges mais les tremblements de terre. Ce que fait Hale apparaît donc comme une tentative de rendre conforme à l'Écriture sainte une hypothèse scientifique en soi assez peu conforme. Sur une prise de position polygénique ultérieure de Hooke, v. *infra*, n. 272.

212- HALE, *op. cit.,* p. 187.

213- Cf. *ibid.,* pp. 187-188.

214- *Ibid.,* p. 188.

215- Cf. *ibid.,* p. 189.

216- *Ibid.,* pp. 193-194. Une preuve historique de cette possibilité est fournie, selon Hale (qui là aussi suit Laet), par les témoignages sur les très anciennes navigations phéniciennes, tyriennes et carthaginoises (cf. *ibid.,* pp. 194-95).

217- *Ibid.,* pp. 189-190.

218- Cf. *ibid.,* pp. 190-191. Des *Métamorphoses*, Hale cite le 1. XV, vv. 262-68. On peut noter une certaine continuité de développement entre l'hypothèse de Hale sur la transformation de l'écorce terrestre et l'hypothèse de la fin du XVI[e] siècle sur l'Atlantide comme passerelle : en effet, dans ce cas aussi, bien que sous une forme beaucoup moins argumentée, on supposait un changement radical dans la configuration du globe terraqué.

219- Cf. *ibid.,* pp. 191-193. Pour cette interprétation des fossiles comme résidus organiques, et non comme simples *lusus naturae*, Hale renvoie directement à John Ray qui l'avait soutenue quatre ans plus tôt, précédé pourtant, en 1668, par Robert Hooke (cf. sur ce point, John C. Green, *La morte di Adamo*, cit., p. 109 sqq.).

220- HALE, *op. cit.,* p. 190.

221- *Ibid.,* p. 189.

222- Les hypothèses ethnogéniques de Hale constituent en substance une version anglophile du système de Laet. Hale soutient en effet que « les pays de l'Asie ou de l'Europe qui le plus probablement peuplèrent les premiers l'Amérique semblent être : 1) les Anglais ; 2) les Norvégiens ; 3) les Tartares, ou Scythes ; 4) les Phéniciens, ou Carthaginois ; 5) les Chinois » (*ibid.*, p. 195). D'un côté, donc, un retour au *jus primae occupationis*, avec la reprise de l'histoire de Madoc, permise par la tolérance manifestée à son égard par Laet (v. *supra*, p. 388). De l'autre, une adhésion à l'idéologie du *jus in barbaros*, prédominante, comme on l'a vu (v. *supra*, p. 337), dans les milieux officiels de la métropole anglaise. Adhésion, celle-ci, que Hale manifeste non seulement par l'hypothèse tartare, mais plus généralement par une accentuation du caractère barbare des Américains. Après les navigations de Madoc, observe-t-il, « le commerce et la communication entre Europe ou Asie et Amérique furent comme assoupis et oubliés par les uns et les autres » : de sorte que « dans toutes les parties [du Nouveau Monde], mais dans certaines plus intensément » les Américains tombèrent dans « un grand oubli de leurs origines, une grande dégradation de la civilisation, de la religion et des mœurs de ces lieux dont ils étaient précédemment issus », tandis que d'autre part, « un mode de vie sauvage et pauvre, la proximité de ceux qui, étant là depuis plus longtemps, étaient plongés dans un mode de vie et des mœurs encore plus barbares, allait facilement faire tomber dans la barbarie et la férocité au moins la génération suivante ». (*ibid.,* p. 197).

223- Thomas BURNET, *Telluris theoria sacra*, Londres, 1681 ; nous citons de la 1[re] éd. de la version anglaise, *The sacred theory of the earth containing an account of the original of the earth and of all the general changes which it had already undergone or is to undergo, till the consumation of all things*, Londres, 1684.

224- Pour une exposition de ces théories cf. Paolo ROSSI, La « capricciosa rivoluzione » di Tommaso Burnet, in *Studi in onore di A. Corsano*, Bari, 1970, p. 653 sqq. (et en particulier pp. 656-658).

225- BURNET, *op. cit.,* 1. II, chap. VIII, p. 270.

226- En marge Burnet renvoie aux *Actes des Apôtres*, XVII, 26.

227- Cf. BURNET, *op. cit.,* p. 271.

228- *Ibid.,* p. 272.

229- *Ibid.,* p. 273.

230- *Ibid.,* 272. Cette supposition, selon Burnet, permettrait aussi de résoudre le problème de la constitution de la faune du Nouveau Monde, et particulièrement la présence d'espèces zoologiques différentes des nôtres. « D'ailleurs – écrit Burnet –, trouver là-bas des oiseaux et des animaux qu'on ne trouve nulle part dans notre continent, et qui ne vivraient pas dans nos pays si on les y amenait, suffit pour qu'on suppose qu'ils ne viennent pas de chez nous, mais qu'ils sont nés là-bas dès l'origine et qu'ils y ont été préservés » (*ibid.,* p. 273). Dans le cas des animaux, Burnet n'hésite donc pas à donner une réponse clairement polygénique : une réponse que rien n'empêcherait – sur le plan rationnel – d'étendre aussi aux hommes, si la Bible ne disait pas explicitement le contraire.

231- V. *supra*, p. 191.
232- Cf. Thomas BURNET, *Archaeologiae Philosophicae : Sive Doctrina antiqua de rerum originibus*, Londres, 1692, chap. VII-VIII, pp. 277-314. L'emprunt à La Peyrère des arguments de Burnet a été souligné par MC KEE, *Isaac de La Peyrère…*, cit., pp. 474-475.
233- C'est ainsi que synthétise les arguments des critiques de Burnet son défenseur Charles Blount (cf. *The Oracles of Reason*, Londres, 1693, « A Letter to my Worthy Friend Mr. Gildon in Vindication of Dr. Burnet », p. 2)
234- Cf. BLOUNT, *op. cit.,* pp. 2-3.
235- *Ibid.,* p. 3.
236- Cf. *ibid.,* pp. 3-8.
237- À propos de l'influence de La Peyrère sur Blount cf. Ugo BONANATE, *Charles Blount. Libertinismo e deismo nel Seicento inglese*, Florence, 1972, p. 57 sqq.
238- BLOUNT, *op. cit.,* p. 8.
239- *Ibid.,* p. 10.
240- *Ibid.,* p. 11 (v. le passage correspondant de La Peyrère rapporté *supra*, p. 452).
241- *Ibid.,* « To his friend Mr. Gildon, concerning the World's Age, Beginning and End », p. 218.
242- Cf. BONANATE, *Charles Blount*, cit., pp. 60-61.
243- V. *supra*, p. 442.
244- BLOUNT, *op. cit.*, p. 12.
245- *Ibid.,* p. 13 (cf. aussi pp. 14-16).
246- Ce deuxième aspect, à première vue moins évident que le premier, se manifeste assez clairement si on pense aux conséquences juridiques que Locke sut tirer de principes comme ceux de Burnet, qui pourtant, sur le plan religieux, n'entendaient pas nier ouvertement le postulat monogénique. C'est en effet une référence implicite, mais indéniable, aux raisonnements de Burnet qui permet à Locke de formuler une des critiques les plus incisives à la théorie de Filmer sur la provenance du pouvoir des rois d'une ligne de transmission héréditaire qui remonte à Adam. D'abord, à l'affirmation de Filmer selon laquelle « la majeure partie des nations les plus civilisées de la terre s'emploient à tirer leur origine de l'un des fils ou des petits-fils de Noé », Locke oppose cette observation : « Je crains bien que les Chinois, qui sont un très grand peuple civilisé, ainsi que plusieurs autres peuples de l'est, de l'ouest, du nord et du sud ne se préoccupent guère de cette question » (*Deux traités sur le gouvernement*, cit., Premier traité, chap. XI, p. 118). Mais ensuite, quand Filmer, selon la tradition, affirme qu'aux trois fils de Noé furent respectivement attribuées l'Europe, l'Asie et l'Afrique, Locke, évoquant d'une manière encore plus explicite l'impossibilité de faire descendre du patriarche biblique les populations américaines, observe, sarcastique : « L'Amérique , semble-t-il donc, devait échoir à qui l'attraperait » (*ibid.,* Premier traité, chap. XI, p. 119). L'Amérique, comme les autres pays récemment découverts non mentionnés par Moïse, constitue donc pour Locke – comme pour les autres auteurs du milieu déiste – une preuve de l'impossibilité d'appliquer universellement la généalogie biblique, de quelque façon qu'on l'interprète. Mais cela signifie, dans le conteste lockien, non seulement sanctionner l'inconsistance du droit héréditaire sacré en général (en tant qu'il présuppose inévitablement une héraldique biblique), mais aussi, plus précisément – encore que plus marginalement pour Locke – soustraire de façon drastique le Nouveau Monde à toute espèce d'argumentation juridique reposant sur des présupposés bibliques, pour le faire devenir au contraire le lieu idéal pour l'application de ces droits naturels et rationnels que l'œuvre de Locke contribue de façon déterminante à mettre au point (v. *supra*, p. 337 sq). Et pourtant, il est un présupposé biblique que Locke maintient : car si les colons, par leur travail, peuvent légitimement devenir propriétaires des terres américaines, c'est aussi parce que celles-ci font toujours partie de ce monde donné « par Dieu, à Adam et à sa descendance en copropriété » (*ibid.,* Second traité, chap. V, p. 152). Pour Locke, comme pour Burnet, on peut admettre que les Américains soient adamiques, mais on ne peut pas démontrer qu'ils descendent de Noé. Burnet, en vérité, va plus loin et essaie de

démontrer la non-provenance des Américains de Noé. Locke ne le suit pas : de Burnet il utilise seulement la *pars destruens*. Dans ce sens, il est certainement moins radical. Si ses principes s'accordent avec l'origine des Américains avancée par Burnet, ils s'accordent pourtant fort bien aussi, comme on l'a vu, avec l'hypothèse tartare que Burnet rejette. Il suffit qu'on n'essaie pas de faire descendre les Américains de Noé.

247- John WOODWARD, *An Essay towards a Natural History of the Earth… With an Account of the Universal Deluge and of the effects that it had upon the Earth*, Londres, 1695.

248- Cf. GREEN, *La morte di Adamo*, cit., p. 69 sqq.

249- Cf. WOODWARD, *op. cit.,* partie III, p. 166.

250- *Ibid.,* p. 167.

251- *Two Essays, sent in a Letter from Oxford, to a Nobleman in London. The First, concerning some Errors about the Creation, General Flood, and the Peopling of the World. In two Parts. The Second, concerning the Rise, Progress, and Destruction of Fables and Romances. With the State of Learning. By L. P. Master of Arts*, Londres, 1695.

252- *Ibid.,* « An Apology for writing the following Essays », p. (I).

253- *Ibid.,* p. (IV).

254- *Ibid.,* p. (V).

255- *Ibid.,* p. (III).

256- *Ibid.,* p. (II).

257- Cf. *ibid.,* pp. 7-8.

258- *Ibid.,* p. 13.

259- *Ibid.,* p. 14.

260- *Ibid.,* p. 9.

261- *Ibid.,* p. 8. Cette affirmation contraint L. P. à nier l'origine organique des fossiles, et à les considérer avec Martin Lister comme « des créatures originaires de la terre » (*op. cit.,* p. 9).

262- C'est le titre de la « Second Part of the First Essay » in *ibid.,* p. 16.

263- *Ibid.,* p. 16.

264- *Ibid.* S'écarter de la tradition mosaïque ne signifie pas nécessairement – précise L. P., par un discours typiquement déiste – « calomnier, ou amoindrir l'autorité de Moïse, qui fut sans aucun doute un des plus grands et sages législateurs qu'il y eût au monde » (p. 15) : en vérité « ça ne peut pas être un crime, pour quelqu'un qui n'est pas juif, de critiquer un peu quelques parties [du récit de la création et du Déluge], avec une franchise chrétienne, et une liberté philosophique fondée sur la nature même » (p. 16).

265- *Ibid.*, p. 16.

266- Avant de passer à une critique précise des hypothèses particulières, L. P. les présente dans leur ensemble en ces termes : « Certains veulent considérer la Norvège, d'autres la Tartarie et la Chine, ainsi qu'une partie occidentale de l'Afrique comme la source et le vivier de créatures inconnues sous ces climats. Les Gallois ont eu leur propre chimère sur un peuplement du Mexique par leurs colonies : et l'autorité sur laquelle ils s'appuient est peut-être la meilleure de toutes celles qu'on peut proposer. Les Espagnols, pour avoir trouvé quelques bâtons et morceaux de bois disposés en forme de croix, prétendirent que les Indiens étaient de souche espagnole. Les Hébreux imaginèrent que les Américains étaient circoncis [...] et ils voulurent pour cela les considérer de race juive » (*ibid.,* p. 17). De l'insistance sur le caractère national des trois dernières hypothèses découle une dénonciation implicite de leur mécanisme idéologique, accompagnée seulement très brièvement d'une allusion à leur inconsistance scientifique (mise à part la seule exception partielle des navigations de Madoc, à l'égard desquelles L. P. manifeste une patriotique indulgence qui n'est pourtant pas un acquiescement). Différente est l'attitude de L. P. à l'égard des diverses versions de l'hypothèse acostienne (Norvège, Tartarie, Chine), considérées, il est vrai, comme des hypothèses « scientifiques », mais réfutées radicalement sur ce plan-là au moyen d'arguments exclusivement rationnels.

267- Cf. *ibid.,* p. 17, 20, 21.

268- *Ibid.,* p. 18. L. P. critique aussi un autre argument typique des partisans du monogénisme, celui qui est centré sur les traditions indigènes. C'est en vain que certains ont prétendu y lire une histoire de l'antiquité américaine : « Les origines de la majeure partie, sinon de toutes les populations – observe L. P. –, sont entourées de traditions fabuleuses ; les récits et les documents sont plus tardifs ; et quand nous cherchons l'origine des choses, nous sommes engloutis et égarés dans l'obscurité et l'abîme du temps » (*ibid.,* p. 19). Mais si elles ne certifient pas l'ancienneté des Américains, les traditions indigènes prouvent encore moins leur origine récente. Selon le jugement de L. P., la thèse de ce « savant docteur » (évidemment Grotius) selon laquelle « les Américains ne peuvent pas être là depuis longtemps, car les Mexicains et les Péruviens ne peuvent pas donner un récit de leur présence qui remonte au-delà d'un millier d'années avant l'invasion espagnole » est absurde. À plus forte raison, on pourrait utiliser ce même argument pour « plusieurs populations européennes [qui] ne peuvent donner aucun témoignage d'elles-mêmes pour les premiers quatre mille ans » ; et en effet, demande L. P., « que savons-nous des Britanniques avant Jules César ? Ou de la Grèce avant la première guerre de Troie ? » (*ibid.,* p. 25).

269- V. *supra*, respectivement p. 379 et p. 382.

270- *Op. cit.,* pp. 17-18.

271- *Ibid.,* p. 19.

272- *Ibid.,* p. 21. Dix ans avant L. P., une explication polygénique du *retard technique* constaté des Américains avait été ébauchée par Robert Hooke, que nous avons déjà mentionné comme un précurseur autorisé de Burnet dans la théorie de la mutation géologique. Parlant de l'invention de la roue, Hooke écrit en effet : « [C'est] une invention tellement utile qu'il semble impossible qu'une fois connue elle ait pu être oubliée par le genre humain. Cette considération me laisse très perplexe quant à l'origine de ces hommes qui habitèrent l'Amérique avant l'invasion et la conquête des Espagnols. Il semble en effet probable que si eux, ou leurs ancêtres, venaient d'un peuple de cette partie du monde, c'est-à-dire d'Europe, d'Asie ou d'Afrique, ils auraient dû emporter avec eux l'utile invention de la roue ; mais on a observé, d'un point à l'autre de l'Amérique, qu'ils ne la connaissaient pas, et même qu'ils en ignoraient l'usage, avant que les Européens n'arrivassent chez eux. Il faut donc en conclure, ou bien qu'ils vivaient [en Amérique] avant que la roue n'ait été inventée, ou bien qu'ils ne provinrent jamais d'aucun peuple de ces parties du monde, [et] moins que de tout autre des Tartares qui, plus que n'importe quel autre peuple, utilisent fréquemment la roue » (Robert HOOKE, *Discourse of Carriages* [1685], in *Philosophical Experiments and Observations*, éd. W. Derham, Londres, 1726, p. 157). Si cette dernière solution est clairement polygénique, la première semble renvoyer à la position de Burnet, étant donné que l'ancienneté de l'invention de la roue ferait des Américains, qui ne la connaissaient pas, un peuple antédiluvien.

273- Sur la diversité des espèces zoologiques américaines cf. *op. cit.,* pp. 21-22.

274- *Ibid.,* p. 24. L'admirable civilisation de certains peuples américains – insiste L. P. – fut soulignée par les « premiers écrivains espagnols » (comme Benzoni et Garcilaso) « qui furent surpris devant la finesse et l'ingéniosité des produits indiens, particulièrement leurs réalisations artisanales en or et en argent, leurs travaux de filature, de tissage et de menuiserie, etc. » (*ibid.*). Notons que le thème de la *civilisation* américaine, qui prend chez L. P. un sens nettement polygénique, constitue, déjà au XVI^e^ siècle, avec l'assimilation de l'Amérique à l'Atlantide, un argument typique des milieux anti-espagnols pour affirmer l'*indépendance* du Nouveau à l'égard de l'Ancien Monde, et révèle déjà chez les écrivains hollandais du XVII^e^ ses potentialités anti-scripturaires par l'émergence d'un rapport contradictoire entre chronologie biblique et ancienneté supposée des populations américaines. De la même façon, dans l'interprétation polygénique de la barbarie américaine soutenue par L. P., on peut voir une reprise, d'un point de vue hétérodoxe, de cette problématique du XVI^e^ siècle sur la sauvagerie de l'Indien qui avait fourni des arguments au polygénisme de cette époque. L'emploi contemporain et conjoint des thèmes de la *civilisation* et de la *barbarie*, des *ressemblances* et

des *différences* en fonction d'une affirmation de l'*autonomie du Nouveau Monde* démontre aussi, de la part de L. P., une assimilation totale de la méthode de Montaigne, appliquée jusqu'à parvenir à des conclusions ouvertement polygéniques que le philosophe du XVI[e] siècle, pour les raisons historiques qui ont été précisées, n'avait pu atteindre.

275- *Ibid.,* p. 23.

276- *Ibid.,* pp. 24-25.

277- *Ibid.,* p. 23.

278- *Ibid.,* p. 25.

279- *Ibid.,* p. 26. Pour empêcher la possibilité d'une utilisation de la théorie sur la génération spontanée des animaux par les tenants du monogénisme, L. P. insiste aussi – en manifestant un souci religieux peu crédible – sur le caractère impie de cette théorie qui « tend à l'athéisme ». Elle entraîne « des conséquences fâcheuses y compris pour notre histoire de l'Ancien Monde, et elle peut bouleverser le système mosaïque : car, s'il y a des générations spontanées (particulièrement dans les genres les plus parfaits) ou de nouvelles espèces produites tous les jours, quelle [est] la nécessité d'une création fixe [et] uniforme, et d'un nombre d'espèces animales si bien précisé dans le Paradis et dans l'arche de Noé ? » (*ibid.*).

280- Sur le problème de l'origine des Noirs chez L. P. v. *infra*, p. 481.

281- John HARRIS, *Remarks on some Late Papers, Relating to the Universal Deluge : And to the Natural History of the Earth*, Londres, 1697.

282- Cf. *ibid.,* « The Preface », p. [A 1].

283- Cf. *ibid.,* pp. 66-67.

284- Cf. *ibid.,* pp. 119-128.

285- *Ibid.,* « The Preface », p. [A 1].

286- *Ibid.,* p. 11.

287- Morgan GODWIN, *The Negro's and Indians Advocate, Suing for their Admission into the Church : Or a Persuasive to the Instructing and Baptizing of the Negro's and Indians in Our Plantations. Shewing, that as the Compliance therewith Can Prejudice No Mans Just Interest ; So the Wilful Neglecting and Opposing of It, Is no Less than a Manifest Apostacy from the Christian Faith*, Londres, 1680.

288- *Ibid.,* p. 15.

289- « Le premier auteur de cette opinion », affirme Godwin, fut un « docteur érudit », qu'il avoue avoir lu il y a longtemps (*ibid.,* p. 15). L'imprécision de la référence légitime le soupçon que la connaissance que Godwin a du préadamisme n'est pas de première main, mais filtrée par les milieux coloniaux. Même la réfutation de Godwin a en effet une forme « coloniale », guidée qu'elle est, non par des raisons scripturaires, mais par des constatations empiriques effectuées dans le Nouveau Monde. À l'argument – qu'on retrouve chez La Peyrère (v. *supra*, p. 441) – qui veut que si Caïn était agriculteur, il devait déjà y avoir à son époque des artisans qui fabriquaient ses instruments, Godwin répond : « Si cet érudit avait voyagé dans la partie la plus méridionale de l'Afrique, ou dans la plus grande partie de l'Amérique (si ce n'est dans toute), il aurait peut-être appris là-bas un commentaire plus orthodoxe à ce texte [biblique]. Car là, il aurait pu voir les indigènes (qui conservaient probablement la manière de faire de ces temps plus anciens) planter chacun sa propre quantité de maïs après avoir préparé la place pour la semence, en parcourant le terrain avec un instrument aussi grossier qu'un simple bâton, ou même avec les doigts » (*op. cit.,* p. 16). Et de la même façon, l'hypothèse d'une ville aux temps de Caïn, et donc d'architectes préadamiques, est démentie selon Godwin par l'observation qu'en Virginie, même aujourd'hui, il n'y a pas de véritables villes, et que les indigènes se contentent de cabanes qu'ils construisent eux-mêmes (*ibid.,* p. 17).

290- *Ibid.,* p. 13.

291- *Ibid.,* p. 14.

292- *Ibid.,* p. 13.

293- *Ibid.,* p. 23.
294- Cf. *ibid.,* pp. 24-28.
295- Cf. William PETTY, *The Petty Papers*, éd. Marquis of Lansdowne, Londres, 1927, vol. I, pp. 21-34. Sur ce fragment de Petty, considéré comme la première formulation de la théorie de la race, se sont penchés : HODGEN, *Early Anthropology…*, cit., pp. 418-422 ; SLOTKIN (éd.), *Reading in Early Anthropology*, cit., pp. 87-90 ; Georges GUSDORF, *Les sciences humaines et la pensée occidentale.* V. *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Paris, 1972, pp. 360-362.
296- Cf. PETTY, *op. cit.*, vol. I, p. 21.
297- L'hypothèse de cette double échelle permet à Petty de conclure que « si l'homme s'est tellement amélioré dans les siècles passés et dans les âges du monde, combien pourrait-il progresser en six mille autres années ou pendant d'autres générations, c'est-à-dire combien pourrait-il avancer depuis le niveau inférieur (où il se trouve actuellement) vers le sommet de la grande échelle [!] » (*ibid.,* vol. I, p. 24). Conclusion qui éclaire de façon concise le sens de théorie du progrès que prend chez Petty le concept de l'« échelle des créatures », où l'insertion de la théorie raciale constitue une garantie de la permanence, au cours des siècles, de la hiérarchie naturelle des différentes races humaines telle qu'elle se présente aux yeux de l'observateur du XVII^{e} siècle. On sait que le concept d'« échelle des créatures » exprimé par Petty a attiré l'attention d'Arthur O. LOVEJOY (*The great chain of being : a study of the history of an idea, Harvard University Press*, Cambridge-Londres, 1964), mais la perspective même de l'« histoire des idées » a empêché le chercheur américain de saisir le sens historique précis de la doctrine au-delà de son évidente matrice platonicienne.
298- PETTY, *op. cit.,* vol. I, p. 30.
299- *Ibid.,* vol. I, p. 31.
300- *Ibid.*, p. 40.
301- Ce calcul est exposé par Petty dans une lettre du 20 août 1681 adressée à Robert Southwell, publiée in *The Economic Writings of Sir William Petty*, éd. Charles Henry Hull, Cambridge, 1899, vol. II, p. 467, note (cf. aussi p. 388).
302- C'est la conclusion d'un raisonnement analogue contenu dans un autre inédit de Petty, *A Dialogue between A and B*, in *The Petty Papers*, cit., vol. I, p. 153.
303- Remarquons qu'en Angleterre le préadamisme avait déjà perdu son caractère d'*ancienneté* dans la mesure où il s'était progressivement présenté non comme une théorie de la non-provenance des peuples extra-européens d'Adam, mais bien de Noé. Dans ce sens, entre le préadamisme « anglais » et le préadamisme « hollandais » de La Peyrère tend à se reproduire la même différence qui se dessinait dans le domaine orthodoxe, entre la solution du problème américain prédominante en Angleterre (origine récente – barbarie) et celle prédominante en Hollande (origine ancienne – civilisation). Si la position des partisans anglais du préadamisme n'est, sur ce point, ni toujours constante, ni toujours cohérente, c'est parce que le thème de l'ancienneté se prêtait mieux, d'un côté, à la polémique anti-scripturaire, et de l'autre, s'accordait toujours à la perspective commerciale (et à la polémique anti-espagnole) à laquelle l'Angleterre s'intéressait énormément.
304- GODWIN, *The Negro's and Indians Advocate*, cit., pp. 18-19.
305- Il est intéressant de signaler à ce sujet – s'agissant d'un élément qui semble avoir échappé à l'attention des chercheurs – la parution à Londres, en 1732, d'un opuscule anonyme intitulé *Co-Adamitae : or, Men besides Adam* (exemplaire utilisé : British Museum, 115. B. 10), dont le but semble justement de donner au polygénisme une apparence scripturaire plus adaptée aux exigences du colonialisme anglais. Après avoir créé le monde, affirme l'auteur, « Dieu [...] fit appel à Adam pour le gouverner ; pas seul, mais en compagnie d'un groupe [de créatures] de son espèce [*kind*] » (p. 1). Si on part en effet de l'axiome que *Deus et natura nihil frustra faciunt*, il est inconcevable qu'un monde si grand ait été créé pour un seul couple qui l'aurait laissé très longtemps en grande partie inhabité : si Adam fut créé pour se

dédier au service de Dieu, d'autres hommes furent créés pour peupler « les régions les plus lointaines de la terre » (pp. 2-3). La Bible elle-même – ajoute l'anonyme, s'inspirant évidemment de La Peyrère – confirme l'existence d'autres hommes qu'Adam : non seulement Moïse ne dit pas qu'Adam et Eve étaient l'unique couple (p. 7), mais toute l'histoire de Caïn présuppose plusieurs fois l'existence de souches co-adamiques (pp. 8-14). Mais si la Bible privilégie l'histoire d'Adam et de sa descendance, c'est parce qu'« Adam par la bonté de Dieu est institué son vice-roi sur la terre » : et de même que « les oiseaux eurent dans les airs l'aigle royal [et] les bêtes le souverain lion », ainsi « selon cet ordre naturel, Adam devrait devoir commander certains de sa propre espèce » (p. 5). C'est précisément cet élément hiérarchique, cette justification de la domination d'Adam (considéré comme ancêtre, non des seuls Hébreux, mais des Européens en général) sur les hommes non adamiques qui caractérise et distingue les Co-Adamitae des Prae-Adamitae. Il est difficile de ne pas voir dans cette correction du préadamisme au XVIII[e] siècle un reflet des rapports avec les peuples coloniaux qui ne sont plus essentiellement, pour les colons anglais, les rapports formellement paritaires du commerce, mais ceux de subordination explicite de l'esclave (nègre) à son maître. Les *Co-Adamitae* constituent donc, dans notre discours, une pierre de touche utile pour mesurer, d'un côté, le caractère *commercial* du système de La Peyrère, et de l'autre, pour confirmer que le passage du préadamisme à la théorie de la race implique une renonciation à l'hypothèse de l'ancienneté plus grande des peuples extra-européens, d'autant plus nette et ouverte que l'intérêt idéologique se tourne en priorité vers le rapport esclavagiste. Cependant, comme esclavage et commerce ne sont pas nécessairement antithétiques, on observe parfois – comme nous verrons – la persistance du thème de l'antiquité à propos des peuples « commerçants », et sa disparition à propos des peuples « esclaves ».

306- Cf. PETTY, *The Economic Writings*, cit., vol. I, p. 402 ; vol. II, p. 455.

307- Cf. *ibid.,* vol. I, p. 296.

308- Sur les théories polygéniques et raciales au XVIII[e] cf. BATAILLON, *L'unité du genre humain du P. Acosta au P. Clavigero*, cit., p. 89 sqq. ; Marvin HARRIS, *The rise of anthropological theory : a history of theories of culture*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1968 ; Michèle DUCHET, Anthropologie et Histoire au siècle des lumières, Paris, 1971, *sub indice* [« Race(s) »] ; Carminella BIONDI, *Mon frère, tu es mon esclave ! Teorie schiaviste e dibattiti antropologico-razziali nel Settecento francese*, Pise, 1973. Fait défaut pourtant, à notre avis, une étude complète sur le sujet qui mette particulièrement en lumière le sens de la théorie de la race comme idéologie coloniale.

309- VOLTAIRE, *Traité de métaphysique*, chap. I, « Différentes espèces d'hommes », in *Voltaire Mélanges*, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1975, p. 160.

310- VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, chap. CXLVI, éd. R. Pomeau, Paris, 1963, t. II, p. 346.

311- *Ibid.,* chap. CXLI, p. 306.

312- *Ibid.,* chap. CXLV, t. II, p. 335.

313- « Nouvelle division de la Terre, par les différentes Espèces ou Races d'hommes qui l'habitent, envoyée par un fameux Voyageur à Monsieur *** à peu près en ces termes », in *Journal des Sçavans* du Lundi 24 Avril 1684, pp. 148-155.

314- Cet écrit est signalé pour la première fois comme précurseur de la théorie raciale par BENDYSHE, *The History of Anthropology*, cit., p. 360. Cf. aussi HADDON, *History of Anthropology*, cit., p. 70 ; v. également le t. VII de l'*Encyclopédie Française* dirigée par Lucien FEBVRE, *L'Espèce Humaine* (par Paul Rivet), Paris, 1936, pp. 7a, 46-48.

315- « Nouvelle division de la Terre… », cit., p. 148.

316- *Ibid.*, p. 149.

317- *Ibid.*, p. 150.

318- *Ibid.*, p. 151.

319- *Ibid.*, p. 153.

320- Le caractère *sérieux* de la proposition de Bernier n'échappa naturellement pas à ses contemporains. Une prise de position de Leibniz le prouve, qui écrit en 1696 à Sparvenfeld (en se

référant manifestement à Bernier) : « Je me rappelle avoir lu quelque part – mais je ne saurais dire où – qu'un certain voyageur avait divisé les hommes en tribus, races ou classes. Il attribuait une race particulière aux Lapons et aux Samoyèdes, une autre aux Cafres et aux Hottentots » ; et il ajoutait en interpolant : « Même en Amérique il y a une différence stupéfiante entre les Galibis ou Caraïbes, qui ont beaucoup de courage et aussi d'intelligence, et ceux du Paraguay qui ressemblent à des enfants ou à des écoliers toute leur vie ». Mais il conclut : « Cela n'empêche pas que les hommes qui habitent ce globe soient tous d'une même race, qui a été altérée par les différents climats, comme nous constatons que les bêtes et les plantes changent de nature, et deviennent meilleures ou dégénèrent » (G. G. LEBNIZ, *Opera Omnia*, t. V, Genève, 1768, p. 545). Dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (t. III, chap. VI) également, Leibniz revient sur le problème, en référence explicite à Bernier, précisant que s'il est vrai que « physiquement parlant » on peut trouver entre les hommes « des différences qui pourraient passer pour spécifiques », ce n'est plus vrai « quand on connaît l'intériorité essentielle de l'homme, à savoir la raison, qui [...] se trouve chez tous les hommes », c'est pourquoi « nous n'avons aucun motif de croire qu'il y ait entre les hommes, selon la vérité intérieure, une différence essentielle » (*Philosophische Sshriften*, Berlin, 1962, t. VI, p. 326). Plus loin, dans la même œuvre (1. IV, chap. VII), il suggère comme raisonnement médical correct le syllogisme suivant : « Un nègre a une âme rationnelle : quiconque a une âme rationnelle est un homme, donc le nègre est un homme » (*ibid.,* p. 427). Sans pouvoir entrer ici dans l'analyse des raisons de l'opposition de Leibniz à la théorie raciale, contentons-nous d'observer que les partisans de cette théorie niaient généralement (même si Bernier ne le dit pas explicitement, contrairement à Petty) ce que Leibniz semblait justement supposer, à savoir que les nègres, etc., étaient doués de raison, ou l'étaient dans la même mesure que nous. Il y a certains indices qui pourraient faire penser que Leibniz en était conscient, et qu'il avait choisi comme représentant de la théorie raciale Bernier plutôt que Petty, justement parce que le premier s'était borné à la justifier sur la base des seules différences physiques. Cette impression repose sur le passage des *Nouveaux Essais* qui précède immédiatement celui cité où Leibniz écrit : «... on peut fort bien dire que les dogues d'Angleterre et les chiens de Boulogne sont de différentes espèces… » (mais il ajoute ensuite qu'il n'en est rien parce qu'il est possible qu'ils aient « en commun une nature intérieure spécifique constante » : *ibid.,* p. 325). Et Petty avait écrit qu'il existait entre les hommes des différences spécifiques « *as between the Irish wolf Dogg and the Bullonian Tumbler* » (*The Petty Papers*, cit., vol. I, p. 30). Le propos suivant de Leibniz – « mais il n'y a pas d'apparence qu'un espagnol et un éléphant soient de la même race, et qu'ils aient cette nature spécifique commune » – pourrait être dirigé contre une affirmation de Petty, qui avait situé l'éléphant sur l'échelon précédant immédiatement celui de l'homme sur l'échelle des créatures, parce qu'il estimait que « l'esprit d'un éléphant se rapproche plus [que tous les autres] de l'esprit d'un homme » (*op. cit.,* vol. I, p. 27). Cette dernière impression semble confortée par le propos que Voltaire, à son tour, dirigera contre Leibniz dans le *Traité de Métaphysique*, propos qui apparaît comme un retour pur et simple à Petty. Le personnage de Voltaire, Micromégas, qui, venant d'autres planètes, commence sa quête de l'homme par l'Afrique, ayant rencontré « des singes, des éléphants et des nègres » et observé qu'ils « semblent tous avoir quelque lueur d'une raison imparfaite », argumente ainsi : « Les uns et les autres ont un langage que je n'entends point, et toutes leurs actions paraissent se rapporter également à une certaine fin. Si je jugeais les choses par le premier effet qu'elles font sur moi, j'aurais du penchant à croire d'abord que de tous ces êtres, c'est l'éléphant qui est l'animal raisonnable » (in *Voltaire Mélanges*, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1975, p. 159).

321- Le texte en question se trouve dans le t. VI de *L'Espion dans les Cours des Princes chrétiens* (*Suite de l'Espion turc*), Amsterdam, 1696, pp. 352-356. La première édition de l'œuvre, en un seul volume, fut publiée à Paris en 1684, et attribuée à Giovanni Paolo Marana, tandis que les noms des continuateurs sont incertains (les tomes V et VI sont attribués à C. Cotolendi). Le passage cité (comme d'autres de Lahontan et de Tyssot de Patot dont nous nous occuperons sous peu) est rapporté par LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., pp. 86-

91. Cf. aussi PINOT, *La Chine*, cit., p. 231 sqq.

322- *Suite de l'espion…,* cit., t. VI, p. 452.

323- La « découverte » – évidemment reconnue aujourd'hui inexacte – remonte à Malpighi qui s'était pourtant borné à observer « en passant » (*transeunter*), sur la base d'expériences pratiquées sur des langues de bœuf et des pattes de coq, qu'une cause « non incongrue » de la couleur des Éthiopiens devrait être cherchée dans le « corps muqueux », étant donné que la peau externe et la peau interne qui le contiennent sont blanches (Cf. *De externo tactus organo exercitatio epistolica ad Jacobum Ruffum*, in Marcello MALPIGHI et Carolo FRACASSATO, in *Epistolae Anatomicae*, Amsterdam, 1669, pp. 60-61). Confirmée par un examen anatomique pratiqué par Ruysch directement sur le cadavre d'un nègre (Cf. ROGER, *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII*[e] *siècle*, cit., pp. 215-216), la « découverte » de Malpighi allait devenir – comme nous pourrons le constater – un des arguments « scientifiques » récurrents chez les partisans de la thèse polygénique. Il serait pourtant hors de propos de considérer cette « découverte » comme cause déterminante du polygénisme : en effet ceux qui acceptaient la théorie de Malpighi – et ce n'était pas le cas de tout le monde – n'en déduisaient pas nécessairement des conclusions polygéniques, même s'il est indubitable qu'à partir d'elle il devenait possible – mais pas nécessaire – de considérer la couleur des nègres non comme une qualité acquise, mais comme un caractère originaire. On en trouve une preuve dans l'œuvre du médecin hollandais Johann-Niklaus PECHLIN, *De habitu et colore Aethiopum, qui vulgo nigritae, liber*, Kiel, 1677, qui, pour la première fois, introduit la « découverte » de Malpighi dans le contexte spécifique du débat sur la couleur et sur l'origine des Noirs. Si le *reticulum mucosum*, affirme Pechlin, constitue la « cause matérielle et proche » de la couleur des Noirs (cf. chap. VII, p. 67 sqq.), il reste en tout cas difficile de déterminer « les causes antérieures et lointaines ». Pechlin refuse bien l'idée que la couleur des Noirs puisse venir d'une malédiction biblique (cf. chap. IX, p. 94 sqq.) ou de l'influence du climat (cf. chap. XI, p. 116 sqq.) – c'est-à-dire qu'il refuse, comme nous le verrons, les arguments traditionnels du monogénisme –, mais il ne se sent pas pour autant autorisé à prendre une position polygénique. Et, devant les difficultés à expliquer qui a rendu noir le fils de Noé ancêtre des Éthiopiens, le médecin hollandais recourt une fois encore à une explication traditionnelle, l'influence de l'imagination maternelle sur le fœtus, tout en se rendant compte de son inadéquation (cf. chap. XIV, p. 148 sqq.), et tentant d'y remédier en faisant finalement appel à l'influence « du climat, des aliments et des modes de vie eux-mêmes » pour essayer de comprendre comment de l'« unique famille » antédiluvienne aient pu découler « de si nombreuses variétés [*species*] de peuples » (cf. chap. XIX, p. 198).

324- *Suite de l'Espion…*, cit., t. VI, pp. 353-354.

325- La chronologie égyptienne, affirme l'anonyme, « situe le règne des rois égyptiens plus de mille ans avant toutes les autres époques antiques de la création, exception faite pour celle des Assyriens, des Chinois ou des Indiens qui remontent encore plus loin dans l'antiquité ». Une preuve de cette antiquité est constituée par les pyramides, s'il est vrai, comme il semble, que « ces incomparables édifices furent construits très longtemps avant le Déluge » (*op. cit.,* t. IV, pp. 178-179).

326- Sur la chronologie chinoise, L'Espion Turc s'attarde plusieurs fois, mais toujours dans des termes généraux, comme s'il s'agissait de choses bien connues. « Chaque peuple – écrit-il par exemple – veut passer pour le plus ancien. À ce propos il y eut autrefois une querelle entre les Égyptiens et les Scythes, mais le problème fut résolu en faveur des seconds. Il est sûr que la chronologie des Chinois et des Indiens est de loin plus ancienne que celle de tous les autres peuples de la terre. Il semble qu'ils soient plus anciens que le temps lui-même, ou du moins leur ancienneté va au-delà de l'époque ordinaire de la création du monde » (*ibid.,* t. III, p. 275). Et plus loin : « ... les Hébreux croient que les archives de leur peuple sont divines, bien que les contradictions n'y manquent pas, et qu'elles soient pleines de raisonnements et de principes contradictoires. Mais ce qui est plus important, c'est que ni les leurs, ni celles d'au-

cun autre peuple, pas même celles des Assyriens et des Égyptiens, ne s'approchent de la chronologie des Chinois et des Indiens. Devant une si grande variété de témoignages, auquel doit-on s'en tenir ? Que le monde n'a que cinq ou six mille ans, ou bien qu'il est infiniment plus ancien… [?] » (*ibid.*, pp. 426-427).

327- La chronologie indienne, la plus ancienne, suggère à l'anonyme d'autres hypothèses provocatrices. Les livres des brahmanes, affirme-t-il, « contiennent une histoire du monde qui a selon eux plus de trente millions d'années, [et] divisent le temps de sa durée en quatre âges, dont ils disent que trois, et une bonne partie du quatrième, sont déjà passés ». La Bible, de son côté, affirme que l'homme fut créé six jours après la création du monde, mais il est clair qu'il ne faut pas le prendre à la lettre si le dit biblique « pour Dieu un jour c'est mille années, et mille années sont un jour » est vrai. En rapprochant les deux traditions, *L'Espion Turc* découvre qu'« il ne serait pas difficile d'expliquer l'histoire de Moïse par les livres des brahmanes, et de concilier les six jours de l'un avec les quatre âges de l'autre, du moment qu'un jour, au regard de la divinité, peut aussi bien être un million d'années que mille. Et il serait plus raisonnable et moins contradictoire de croire qu'après la naissance de la matière s'écoulèrent de nombreux siècles avant qu'elle ne fût transformée en cette variété de formes que nous voyons aujourd'hui ; et que les cinq jours que Moïse compte avant la création d'Adam pourraient bien être des millions d'années, pendant lesquelles le divin architecte tira progressivement du tourbillon de la matière le soleil, la lune, les étoiles, les planètes et les animaux » (*ibid.,* t. III, pp. 106-108).

328- *Ibid.,* t. III, p. 106. « On ne doit suivre ni les historiens juifs ni les chrétiens », précise-t-il ailleurs, parce qu'« ils réduisent trop, semble-t-il, l'âge du monde et [...] le font infiniment moins ancien qu'il ne ressort des écrits des auteurs plus anciens et moins suspects. Le fondement de cette erreur est sans doute un effet, pour une part, de l'ambition des Hébreux qui ont voulu se glorifier de la plus grande antiquité et passer pour plus anciens que les autres peuples, pour l'autre, de la perte de documents et d'archives que les autres peuples possédaient avant le Déluge de Noé… » (*Suite de L'Espion*…, t. VI, p. 343).

329- *Ibid.,* t. IV, p. 180.

330- *Ibid.,* t. VI, p. 355.

331- Comme on y a déjà fait allusion (*supra*, p. 472), le problème de l'origine des Noirs non seulement confirme l'impossibilité d'une provenance de tous les hommes d'Adam, mais permet à L. P. de souligner la valeur « scientifique » de l'hypothèse polygénique. Si, en effet, la couleur des Noirs ne peut être attribuée ni au climat ni à la malédiction de Cham (selon les arguments typiques, que nous examinerons mieux, du monogénisme) ; si elle ne peut être considérée comme un simple accident, étant donné que, indépendamment du climat, du régime ou de la culture « un nègre sera toujours un nègre » ; si enfin la science elle-même a constaté, en étudiant les nègres, que « les tissus de leur peau et leur sang diffèrent de ceux des blancs », alors il faudra admettre – conclut L. P. – que « leur couleur et leur laine sont innées, ou [des qualités] séminales datant de leur origine première, et semblent être des caractéristiques propres » (*Two Essays*…, cit., pp. 27-28). Une conclusion qui, à l'évidence, ne peut s'accorder qu'avec une hypothèse polygénique.

332- Les deux questions – l'« américaine » et la « noire » – sont magistralement unifiées au dix-huitième siècle, dans une perspective polygénique, dans le texte célèbre du Baron de Lahontan, où, cependant, cette opinion est sournoisement attribuée à un « médecin portugais » qui n'est pas identifié, à propos de qui Lahontan écrit : « Il soutenait que les peuples des continents de l'Amérique, de l'Asie et de l'Afrique provenaient de trois pères différents. [Et] voici comment il le prouvait. Les Américains diffèrent des Asiatiques car ils n'ont ni poil ni barbe ; les traits de leur visage, leur couleur et leurs mœurs sont différents ; de plus, n'ayant ni mien ni tien, ils vivent en commun sans posséder de biens, contrairement aux Asiatiques. Il ajoutait à cela que l'Amérique était trop éloignée des autres parties du monde pour imaginer que quelqu'un ait pu passer dans ce nouveau continent avant qu'on n'ait découvert l'usa-

ge de l'aimant ; que les Africains étant noirs et camus, avec des lèvres monstrueuses, le visage plat, la tête cotonée, le caractère, les coutumes et le tempérament différents de ceux des américains, il croyait impossible que ces deux espèces de peuples tirassent leur origine d'Adam, à qui ce médecin attribuait à peu près les caractéristiques et l'aspect d'un Turc ou d'un Persan » (*Nouveau voyages dans l'Amérique septentrionale*, La Haye, 1703, t. I, pp. 249-250). Devant ces arguments convaincants, Lahontan feint de vouloir défendre les raisons du monogénisme : « Même si la foi ne me convainquait pas – s'exclame-t-il à l'encontre du « médecin portugais » – que tous les hommes sont généralement dérivés de ce premier père, son raisonnement ne serait pas assez solide pour me prouver le contraire ». Mais les raisons du monogénisme se révèlent, dans la parodie de Lahontan, singulièrement faibles : la possibilité d'expliquer les différences entre Noirs, Américains et Européens par l'influence climatique est exclue par des arguments de fait (comme la question : pourquoi alors les Brésiliens ne sont-ils pas noirs ?) par le « médecin portugais » dont la thèse se trouve ainsi confirmée (cf. *op. cit.,* pp. 251-252). « Voici, Monsieur – conclut spirituellement Lahontan –, le raisonnement de ce docteur, qui marche assez bien dans sa partie conclusive. Cependant, son principe est tout à fait faux et absurde, car il n'est pas permis de douter, sans être dépourvu de foi, de bon sens et de jugement, qu'Adam est le seul père de tous les hommes » (*ibid.,* p. 252). Ailleurs encore, Lahontan revient sur le sujet et manifeste – mais toujours sous le voile de l'ironie – son penchant pour le polygénisme : comme quand, après avoir observé que les Canadiens « ne connaissent pas mieux leur histoire et leur origine que les Grecs et les Chaldéens n'ont connu la leur », il conclut : « Contentons-nous donc, Monsieur, de croire qu'ils sont descendus, comme vous et moi, de ce bonhomme d'Adam ; *ignaras hominum suspendunt numina mentes* » (*Mémoires de l'Amérique septentrionale, ou la suite des Voyages de M. le Baron de Lahontan*, La Haye, 1703, p. 91).

333- Dans le texte de S. Tyssot de Patot, on arrive à des conclusions polygéniques, au contraire, en ne partant que du problème noir. Après avoir décrit la dissection du cadavre d'un nègre, et la découverte d'une « membrane » sous-cutanée qui doit être « la véritable cause de la noirceur de cette espèce d'hommes » (c'est-à-dire après avoir décrit l'expérience de Ruysch), l'auteur affirme que cela « donna matière à bien des raisonnements sur l'origine des Éthiopiens, qui semble ne devoir pas être celle des autres hommes, vu cette remarquable différence », et il ajoute : « Suivant ce principe, je voulus insister sur ses conséquences, qui n'allaient pas moins qu'au renversement du Système de l'Auteur Sacré que nous traitions [Moïse] ». Mais on me ferma la bouche, en disant qu'il y avait bien des choses que Dieu veut que nous admirions, qu'il nous défend d'approfondir » (*Voyages et aventures de Jaques Massé*, Bordeaux, 1710, pp. 31-33 ; les citations sont à la p. 33).

334- Il est à peine utile de rappeler que pour Voltaire aussi les principales *preuves* de l'origine polygénique des races humaines sont, d'une part, le *reticulum mucosum* des nègres (cf. par ex. *Essai sur les mœurs*, « Introduction », II, éd. cit., t. I, pp. 6-7) et, de l'autre, le problème du peuplement américain, que Voltaire résout de façon drastique, en disant par exemple que « si on ne s'étonne pas qu'il y ait des mouches en Amérique, c'est une stupidité de s'étonner qu'il y ait des hommes » (*ibid.,* chap. CXLVI, t. II, p. 340), et en tout cas, en ironisant sur les tentatives d'en donner une explication monogénique (cf. *ibid.,* « Introduction », VIII, t. I, p. 29 sqq., et particulièrement l'article « Population » dans les *Questions sur l'Encyclopédie*).

335- *Ibid.*, chap. CXLV, p. 335.

336- De même que « *l'idée de l'égalité humaine* » suppose « une société où la *forme marchandise* est devenue la forme générale des produits du travail », donc également « le rapport social dominant », ainsi – affirme Marx avec une claire allusion à Aristote – une société (comme la société grecque) qui repose « sur le *travail des esclaves* » a « pour *base naturelle l'inégalité des hommes et de leurs forces de travail* » (cf. MARX, *Le Capital*, 1. I, sect. I, chap. I, éd. cit., p. 60). C'est Gliozzi qui souligne.

337- V. *supra*, p. 251 sqq.

338- Godwin puise évidemment son information dans la tradition anti-espagnole dont nous avons déjà souligné l'inexactitude (v. *supra*, p. 243 sqq.).

339- GODWIN, *The Negro's and Indians Advocate*, cit., p. 12. Une analogie significative avec un texte typique du crypto-polygénisme du XVI^e^ siècle comme l'espagnol *Memorial de Yucay* (v. *supra*, p. 294-95, n. 59) – et en même temps une confirmation de la portée esclavagiste du polygénisme des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles – est repérable dans le texte d'un célèbre marchand d'esclaves hollandais, Willen Bosman, qui, parlant de la religion des Noirs écrit : « En ce qui concerne le genre humain, ils croient que Dieu a créé au commencement à la fois des hommes *Noirs* et des hommes *Blancs* pour qu'ils peuplent ensemble le monde, voulant prouver par là que leur origine est aussi ancienne que la nôtre. Et pour se faire encore plus d'honneur, ils disent que Dieu, après avoir créé ces deux espèces d'hommes, leur proposa deux dons, ou posséder l'or, ou savoir lire et écrire ; et puisque Dieu laissa choisir aux *Noirs*, ils choisirent l'or et laissèrent aux *Blancs* la connaissance des lettres. Dieu le leur accorda, mais irrité par la soif de l'or qu'ils manifestaient, il décida en même temps que les *Blancs* les domineraient éternellement, et qu'eux devraient leur servir d'esclaves » (*Voyage de Guinée*, Utrecht, 1705 [1^re^ éd. hollandaise 1704], Lettre X, p. 149). Il est inutile de souligner l'origine évidemment européenne de cette pseudo-tradition indigène, polygénique et esclavagiste (Bosman lui-même précise d'autre part que l'idée même de Dieu vient aux nègres « uniquement de leur fréquentation des Européens » : *ibid.,* p. 148) ; il est peut être plus significatif de souligner l'usage qu'en fera Voltaire quand, à propos des nègres, il écrira : « Ils sont originaires de cette partie de l'Afrique comme les éléphants et les singes ; [...] ils se croient nés en Guinée pour être vendus aux blancs et pour les servir » (*Essai sur les mœurs*, chap. CXLI, cit., t. II, p. 306.).

340- Cf. GOSSETT, *Race : The History of an Idea in America*, cit., p. 5 sqq. ; et David BRION DAVIS, *The problem of slavery in western culture*, Cornell University Press, Ithaca-New York, 1966. On trouve des indications sur les théories du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle relatives à l'origine des noirs in : ALLEN, *The legend of Noah*, cit. pp. 118-119 ; Roger MERCIER, *L'Afrique noire dans la littérature française du XVII^e^ et XVIII^e^ siècle*, Dakar, 1962, pp. 70-72 ; Carminella BIONDI, *Mon frère, tu es mon esclave !*, cit., p. 122 sqq.

341- V. *supra*, partie I, chap. III.

342- On sait que la suggestion d'employer les esclaves nègres pour épargner les faibles *indios* fut faite très tôt par Las Casas lui-même (Cf. Alexander VON HUMBOLDT, *Examen critique de l'Histoire de la Géographie du Nouveau Continent*, t. II, Paris, 1837, p. 338) : plus que le « repentir » ultérieur du « défenseur des *indios* », ce qui est significatif, c'est que Las Casas, devant la nécessité objective de main-d'œuvre pour les colonies, ait pu estimer « juste » l'esclavage des nègres sur la base d'une habitude culturelle que reflétait l'usage de l'esclavage mis en pratique depuis longtemps déjà par les Portugais (cf. Marcel BATAILLON et André SAINT-LU, *Las Casas et la défense des Indiens*, Paris, 1971, pp. 108-110).

343- LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia de las Indias*, cit., p. 290. L'observation de Gómara – mais pas ses conclusions sans scrupules – est reprise et divulguée avec autorité dans le *Theatrum Orbis Terrarum* de ORTELIUS (1570) qui se contente de trouver ce phénomène « merveilleux » et de poser la question : « quelle est donc la cause de cette couleur noire ou blanche ? » (cité par ATKINSON, *Les nouveaux horizons*, cit., p. 282). Six ans plus tard, Bodin, dans la *République*, tente de défendre la théorie climatique contre l'observation de Gómara en affirmant que la cause de la couleur différente des nègres et des Indiens « peut être le fait d'être passé d'un pays à l'autre » (cité par ATKINSON, *ibid.,* p. 422).

344- Sur la position équivoque de Gómara, à cheval entre monogénisme et polygénisme, v. *supra*, p. 162.

345- V. *supra*, p. 275.

346- V. *supra*, p. 430.

347- Bataillon a publié à ce propos l'opinion du dominicain hérésiarque Francisco de la Cruz qui déclara devant l'Inquisition, en 1575, « que les Noirs sont justement esclaves en vertu d'une juste sentence de Dieu contre les péchés de leurs pères, que Dieu en donna pour signe cette

couleur, et que la raison qui fait qu'ils sont noirs n'est pas l'explication qu'en donnent les philosophes… [c'est-à-dire l'explication climatique] » (cf. BATAILLON, « Le "Clerigo Casas" ci-devant colon, réformateur de la colonisation », in *Bulletin Hispanique*, LIV [1952], p. 368). Mais, déjà en 1561, Postel avait soutenu que la couleur des Éthiopiens provient de la malédiction qui s'était abattue sur Chus, pour avoir été conçu par Cham dans l'arche, contre la volonté de Noé (cf. *Cosmographicae disciplinae compendium*, cit., pp. 33-37) ; en 1580 Génébrard utilisera l'opinion de Postel pour rejeter la théorie climatique et ses contradictions, et réaffirmer que « l'origine de la négritude provient, non de la région, à cause de la chaleur du soleil (comme on a cru jusqu'alors), mais de la race et du sang de Chus » (*Chronographiae libri quatuor*, cit., 1. I, anni mundi 1656, p. 26).

348- Au début du XVII[e] siècle, Agostino Tornielli repousse l'hypothèse climatique sur la base de l'observation d'Ortelius relative à la comparaison Noirs – Américains, mais il repousse aussi l'hypothèse biblique car Chus, à son avis, naquit assez longtemps avant que Canaan ne fût maudit par Noé, et de ce fait, la négritude des descendants de Chus ne saurait être le signe de cette malédiction (Cf. *Annali Sacri*, cit., Mundi An. 1931, pp. 113-134). La couleur particulière de la race de Chus proviendrait au contraire, selon Tornielli, « ou d'une violente et durable imagination maternelle de quelque chose de très noir, provoquée occasionnellement juste au moment de la conception, [...], ou d'une envie soudaine et très intense de la mère d'une chose fort noire, qu'elle ne put satisfaire quand elle portait Chus dans son sein… » (*ibid.,* p. 134).

349- Typique sur le sujet est la position de Bacon : si les Péruviens ne sont pas noirs comme les Éthiopiens, cela tient au fait qu'en Amérique il y a plus de vents, des nuits plus longues, des étés plus courts et moins d'humidité (cf. *Sylva Sylvarum, sive historia naturalis*, centuria IV, § 398-99, in *Opera omnia*, Francfort sur le Main, 1665, coll. 838-39).

350- Cf. Thomas BROWNE, *Pseudodoxia Epidemica : or, Enquiries Into very many Received tenents And commonly presumed Truths*, Londres, 1672 (1[re] éd. 1646), book VI, chap. X, « Of the Blackness of Negroes », pp. 370-378. Contre l'explication climatique de la couleur des nègres Browne formule ces quatre objections : I) Pourquoi les nègres eux-mêmes ont-ils des tonalités de couleur différentes ? II) Pourquoi les autres animaux ne changent-ils pas eux aussi de couleur avec le soleil ? III) Pourquoi les nègres transportés sous d'autres climats ne deviennent-ils pas blancs ? IV) Pourquoi les Américains ne sont-ils pas noirs ? (Cf. en particulier pp. 371-373).

351- Cf. *ibid.,* book VI, chap. XI, « Of the same », pp. 378-382. Selon Browne, l'hypothèse chamitique ne peut pas être acceptée car : I) elle dénigrerait, outre les nègres, une grande partie du monde, y compris l'Égypte et l'Italie, traditionnellement considérées terres chamitiques ; II) la malédiction ne devrait pas concerner tous les descendants de Cham, mais seulement ceux de Canaan ; III) de toute façon on ne sait pas avec certitude duquel des fils de Cham les nègres peuvent descendre, étant donné que la terre de Chus semble être, plutôt que l'Éthiopie, l'Arabie ; IV) l'objet spécifique de la malédiction de Canaan est l'esclavage, pas la couleur ; V) on ne comprend pas pourquoi le noir devrait être un signe de malédiction.

352- S'il est certain que le soleil n'est pas la cause de la couleur des nègres, la véritable cause reste toutefois « une énigme » : « [la] déterminer positivement – déclare Browne- dépasse ma prétention ». Il est possible d'essayer d'établir « ce qui aurait pu procurer la couleur en question ». Parmi les causes possibles, Browne énumère : I) l'usage prolongé d'eaux possédant des qualités particulières ; II) « le pouvoir et l'efficacité de l'imagination » ; III) une forme de « jaunisse noire » devenue peu à peu héréditaire (cf. *ibid.,* VI, IX, pp. 375-376).

353- *Ibid.,* VI, IX, p. 376.

354- *Ibid.*, p. 377.

355- *Ibid.*, p. 376.

356- *Ibid.*, p. 377. Notons l'exemple de la diversité des chiens, repris, comme nous l'avons déjà vu, par Petty dans un contexte ouvertement polygénique, et réfuté dans un sens monogé-

nique par Leibniz (v. *supra*, p. 479) ; c'est un peu comme la trace d'une continuité et d'un développement du même discours.

357- *Ibid.*

358- *Ibid.*, p. 376.

359- C'est Browne lui-même qui souligne l'analogie entre les deux problèmes (et rappelle implicitement les pages « américaines » du *Religio medici*) quand il écrit : « De la même façon, si on exclut l'intervention d'anges qui chassèrent les créatures dans toutes les parties [du monde] après le Déluge, comme ils les avaient rassemblées auparavant dans l'arche de Noé, il ne sera pas facile d'établir comment de nombreuses espèces d'animaux furent originairement dispersés dans les îles, et particulièrement en Amérique » (*op. cit.,* p. 377).

360- Cf. Eric WILLIAMS, *Capitalism and slavery*, A. Deutsch, Londres, 1972.

361- Cf. GODWIN, *The Negro's and Indians Advocate*, cit., pp. 28-30.

362- D'autant plus que, si la théorie de la race a un effet esclavagiste pour les Noirs, elle ne l'a pas pour les Américains. On peut dire au contraire, d'une façon générale, – même si le discours demanderait une bien plus grande précision historique – que le polygénisme racial, au début du XVIII[e] siècle, établit plutôt la *liberté* de l'« homme rouge », poursuivant de ce point de vue la vocation « commerciale » du préadamisme : il suffit de penser à Lahontan dont le polygénisme s'accorde avec une image du « sauvage » « libre » et « égal » qui, tandis qu'il incarne déjà littérairement et polémiquement les aspirations de la bourgeoisie (conformément à la « mode » philosophique du XVIII[e]), exprime par ailleurs, dans le domaine colonial, cette pratique du libre commerce avec les indigènes mise en œuvre, contre le protectionnisme mercantile, par les *coureurs du bois* du Canada français dont Lahontan est le porte-parole et le soutien. D'autre part, si la « liberté » restera un attribut à peu près constant de l'homme américain pendant tout le XVIII[e] siècle (au point qu'on en aura un reflet dans la classification naturaliste – mais formellement monogénique – de Linné où l'*homo americanus* est dit « obstiné, allègre, libre » contrairement à l'*homo afer* « fourbe, paresseux, négligent » : cf. Carl LINNÉ, *Systema Naturae per Regna tria naturae secundum classes, ordines, genera, species, characteribus, differentiis, synonimis, locis*, Editio duodecima reformata, t. I, Stockholm, 1766, p. 29), cet attribut s'accompagnera d'une accentuation progressive, de la part de la « science » européenne, de son infériorité biologique, parallèlement à sa subordination croissante aux exigences de marché de l'industrie européenne, ainsi qu'à l'expansion territoriale des colonies agricoles, spécialement anglaises. La théorie de la race sera précisément en mesure de sanctionner « scientifiquement » l'infériorité biologique de l'Américain, sans pour autant exclure sa liberté naturelle. C'est justement parce qu'elle se prête à des rôles idéologiques différents à l'égard des Noirs et des Américains (sans compter les Asiatiques) que la théorie de la race du XVIII[e] siècle devrait donc être définie, plutôt qu'une idéologie esclavagiste, une *idéologie de la division internationale du travail imposée par la bourgeoisie* : c'est-à-dire une idéologie en mesure de faire passer pour « naturelles », et de ce fait immuables, les diverses formes de subordination et d'exploitation – du commerce à l'esclavage – imposées aux populations coloniales par la bourgeoisie européenne (pour un premier développement de ce discours, cf. G. GLIOZZI, *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, cit., p. 13 sqq.).

363- Cf. LOCKE, *Deux traités sur le gouvernement*, cit., II, chap. VI, § 54, p. 167.

364- John LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. française de M. Coste, chez J. Schreuder et Pierre Mortier le Jeune, Amsterdam et Leipzig, 1755 (facsimile publié aux éditions Vrin, éd. Émilienne Naert, 1988, p. 360).

365- Rappelons entre toutes la célèbre affirmation de Marx : « En somme, il fallait pour piédestal à l'esclavage dissimulé des salariés en Europe l'esclavage *sans phrase* dans le Nouveau Monde » (*Le Capital*, l. I, sect. VIII, chap. XXXI, éd. cit., vol. I, p. 564).

366- Les épigones de Weber ne pouvaient manquer d'essayer de trouver les causes du racisme dans la doctrine luthérienne de la séparation entre « religion » et « politique », ou dans le désintérêt de Calvin pour l'esprit missionnaire : cela n'expliquerait-il pas la propagation du racisme

précisément dans l'Amérique protestante ? (cf. le débat sur le sujet rapporté par GOSSETT, *Race*, cit., p. 25 sqq.). L'hypothèse se réfute d'elle-même, et fait revenir à l'esprit le raisonnement du « médecin de deux sous » parodié par La Peyrère (v. *supra*, p. 453) : mais c'est symptomatique du refus obstiné d'une certaine historiographie de considérer la réalité matérielle et historique pourtant si éloquente.

367- Pour cette attitude – qui connaît aujourd'hui une diffusion égale à la mode pour le « relativisme culturel », – cf. en dernier lieu BIONDI, *Mon frère, tu es mon esclave* !, cit., p. 103 sqq.

368- Cette résistance à reconnaître dans des zones pas du tout marginales de la pensée de la bourgeoisie éclairée la première matrice culturelle de la théorie de la race pourrait être documentée par plusieurs exemples. Il s'agit, le plus souvent, de péchés par omission, qui sont excusables dans les études sur la pensée des Lumières, mais qui deviennent macroscopiques quand l'objet d'étude est la théorie raciale. On est frappé par exemple de lire dans une *Étude critique sur la formation de la doctrine des races au XVIII^e siècle et son expansion au XIX^e siècle*, due à Théophile Simar, que « les théoriciens de la diversité radicale des races ne pourraient trouver à la fin du XVIII^e siècle un partisan convaincu du polygénisme originaire » parce que « l'heure du "polygénisme radical" n'avait pas encore sonné » (Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, *Mémoires*, Collection, in -8°, Deuxième série, t. XVI, fasc. 4, p. 10) ; et, plus récemment, dans une publication de l'UNESCO dédiée à « La question raciale devant la Science moderne », de trouver le nom de Voltaire cité « parmi beaucoup d'autres, partisans résolus de l'identité fondamentale de la nature humaine et donc de l'égalité entre tous les hommes » (Juan COMAS, *Les mythes raciaux*, Unesco, Paris, 1951.

369- C'est par ces mots que s'achève un article publié par Marx dans le *New York Daily Tribune* du 8 août 1853, sur « Les résultats futurs de la domination britannique aux Indes » (cf. MARX-ENGELS, *India, Cina, Russia*, par B. Maffi, Milan, 1970, p. 118).

Conclusion

La recherche a confirmé, nous semble-t-il, l'insuffisance d'une classification sur les origines des Américains qui prendrait comme paramètre la plus ou moins grande fidélité au récit biblique. Ce n'est que dans des conditions déterminées et dans des moments précis (et en tout état de cause relativement tard) que la défense de la Bible, ou au contraire son discrédit, prennent une importance prédominante dans le champ du débat sur l'origine des Américains. Mais le débat se développe, devient acharné, y compris (pour ne pas dire surtout) parmi les partisans du monogénisme biblique –, et avant même l'apparition de positions hétérodoxes, ou indépendamment d'elles. La diversité nationale des auteurs, dans le contexte de la concurrence coloniale entre les différentes puissances européennes, prend alors une importance considérable pour comprendre les raisons de la polémique. Mais tout ne se réduit pas à cela. Les polémiques éclatent à l'intérieur de chacune des nations, et se compliquent en se conjuguant avec les polémiques internationales. La ligne de démarcation qui oppose des hommes de même langue et de même culture ne coïncide pas avec l'opposition entre orthodoxie et hétérodoxie, même si, d'une certaine façon, elle la recoupe. On entrevoit plutôt, sur le fond, une polarisation différente des positions : les unes qui se rassemblent autour de la défense du système féodal, les autres qui partent des exigences d'émancipation et des intérêts matériels de la bourgeoisie naissante. Cette polarisation coïncide en partie avec l'opposition entre l'Espagne et les puissances qui la concurrencent, entre structure féodale de l'Amérique latine et initiative commerciale et capitaliste des colonies de l'Amérique du Nord, mais en partie seulement. Le clivage s'insinue vraiment au sein même des colonies de chaque nation, non seulement parce que tendent à s'opposer les intérêts de la colonie et ceux de la mère patrie, mais aussi parce que divergent les méthodes et les aspirations des divers groupes sociaux engagés dans la colonisation. On en arrive ainsi au « sauvage », aux populations américaines qui sont le véritable objet (et les véritables victimes) de la machine coloniale. C'est par rapport à elles – aux relations instaurées ou escomptées avec elles – qu'on peut saisir et expliquer des articulations et des différences spécifiques, dans le cadre du débat sur l'origine des Américains, imperceptibles ou incompréhensibles sans cela. C'est à ce niveau (qui n'efface pas, mais présuppose, tous les précédents) que les images idéologiques prennent le maximum de précision et de différenciation.

Mais quand on a établi la nature idéologique des différentes théories sur l'origine des Américains, quand on a éclairci à la fois la genèse matérielle de la pen-

sée et sa signification historique, une question se pose inévitablement : ces théories, dans la mesure où elles sont nées comme reflets d'intérêts matériels précis, sont-elles donc toutes également « fausses » ? Quand on a dit que le premier mobile qui pousse les hommes des seizième, dix-septième et dix-huitième siècles à élaborer des théories sur les origines des Américains n'est pas – contrairement à leurs déclarations et (le plus souvent) à leurs desseins conscients – un amour abstrait pour la vérité, y a-t-il un sens à se demander ensuite si certaines de ces théories sont plus « vraies » que d'autres ? si, du XVI[e] au XVIII[e] siècle, il y a eu un progrès « scientifique » effectif dans la résolution de ce problème ?

Il serait sans aucun doute absurde de prétendre mesurer la « scientificité » des théories du passé sur la base de leur conformité formelle avec les théories actuelles : par exemple, considérer comme des « précurseurs » de Rivet ceux qui – depuis Acosta – ont soutenu le peuplement récent de l'Amérique à travers le détroit de Béring, les terres antarctiques et les mers du Pacifique. Cela signifierait perdre complètement de vue la signification historique des théories du seizième et du dix-septième siècle, et donner un caractère absolu à certains de ses résultats – dont la conformité avec les résultats des disciplines modernes peut être tout à fait casuelle – sans tenir compte des *procédés* qui ont permis d'y aboutir. C'est aux *procédés* qu'il faut au contraire être attentif, pour juger de la plus ou moins grande « scientificité » des théories du passé. On estime aujourd'hui par exemple que l'origine autochtone des Américains n'est pas scientifiquement soutenable : mais il est incontestable que l'apparition de cette hypothèse au seizième et au dix-septième siècle constitue un progrès scientifique, non seulement parce qu'elle oblige les partisans du monogénisme à ne pas limiter leur argumentation aux citations bibliques, mais aussi parce qu'elle commence à ébranler le mythe de la création et à poser le problème de l'origine naturelle de l'homme. L'origine ancienne ou très ancienne des Américains – pour donner un exemple – est aujourd'hui mise en question : mais il est indubitable que cette supposition a eu, au XVII[e] siècle, le mérite « scientifique » d'inciter à reconnaître aux Américains des formes de vie diversifiées et organisées, irréductibles au « désordre » indifférencié traditionnellement attribué aux peuples barbares ou démoniaques. Donc, si on tient compte non seulement des résultats particuliers, ou des réponses particulières à la question sur les origines des Américains, mais de la façon d'aborder le problème, de l'appareil conceptuel mis en œuvre, il est impossible de ne pas reconnaître une plus grande part de vérité dans certaines théories du dix-septième siècle – préoccupées de résoudre rationnellement le problème du trajet des premiers Américains, de chercher des « preuves » toujours plus subtiles dans la comparaison des langues et des mœurs, d'expliquer par des raisons naturelles et sociales la « barbarie » elle-même des Américains – par rapport à ces théories du seizième siècle qui restaient encore ancrées au seul argument de l'autorité biblique, complété, quand la crédibilité l'exigeait, par l'hypothèse gratuite de quelque exceptionnelle intervention divine.

Cela dit, il convient pourtant d'insister encore sur le caractère idéologique

qui persiste dans le discours sur le « sauvage » au dix-septième et au dix-huitième siècle, y compris dans ses formulations les plus rationnellement contrôlées. Certes, la naissance de l'initiative bourgeoise dans le domaine colonial libère progressivement l'image du « sauvage » des voiles déformants du droit sacré, de la généalogie biblique, de la malédiction prophétique, pour faire apparaître des aspects plus mondains et plus proches de la réalité de la vie de l'indigène américain : sa capacité de production, son intérêt pour l'échange, ses formes de gouvernement, etc. Mais il serait déplacé et trompeur de présumer que ce rapprochement du « sauvage » *réel* soit le fruit d'une disparition progressive des « préjugés ethnocentriques » de la culture occidentale, d'une aptitude psychologique accrue à la compréhension de l'« autre ». Ce qui permet une « ouverture » vers le « sauvage », c'est l'instauration avec lui de rapports formellement libres et paritaires, comme les rapports commerciaux ; mais le caractère forcé de ces rapports limite déjà la possibilité d'« ouverture » par la nécessité de réaffirmer au moins la supériorité de celui qui les impose. Et l'attitude psychologique a peu de chance de se consolider, d'assumer une autonomie durable à l'égard des rapports matériels : dès que ceux-ci se détériorent, dès que la belligérance et l'extermination remplacent le commerce, l'« image du sauvage » n'est pas longue à changer radicalement de signe. Cette alternance de signe est caractéristique des « images » des Américains qui se répandent au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle : elle se reflète, dans les élaborations les plus savantes, les plus « scientifiques », dans une ambiguïté fondamentale du jugement sur l'interlocuteur, oscillant entre la nostalgie idyllique et le mépris dégoûté. Mais que dire de l'« image » du nègre ? Cette même bourgeoisie qui semble parfois capable d'ouvertures psychologiques hardies à l'égard de l'indien d'Amérique (d'autant plus hardies que ceux-ci disparaissent du Nouveau Monde) élève à l'égard du nègre la plus formidable barrière conceptuelle, la théorie de l'infériorité raciale. En elle semblent se concentrer tous les « préjugés ethnocentriques » : cependant, elle non plus ne manque pas d'une certaine dignité « scientifique », dans le sens où, devant régler des problèmes biologiques, naturels, géographiques, elle élabore un complexe conceptuel plus subtil que les vieilles théories sur la malédiction biblique. Ce serait pourtant une erreur de chercher dans cette rationalité accrue une moindre charge idéologique ; de présumer que « plus rationnel » signifie immédiatement plus humain, plus compréhensif, plus juste, et que le progrès, à l'époque bourgeoise, coïncide avec une diminution de l'exploitation de l'homme par l'homme. C'est exactement le contraire ; mais c'est justement dans cette négativité qu'on doit voir la fonction révolutionnaire – y compris au niveau idéologique – de cette machine sanglante que fut le système colonial. « Il fut le "dieu étranger" qu'on mit sur l'autel à côté des vieilles idoles de l'Europe et qui un beau jour, d'une bourrade soudaine, les fit toutes dégringoler et proclama que réaliser de la plus-value était le seul et ultime but de l'humanité[1] ».

NOTE

1- MARX, *Le Capital,* l. I, sect. VIII, chap. XXXI, cit., p. 559 (trad. modifiée).

INDEX DES NOMS

– A –

Acosta, J. de : 38, 41, 47, 48, 65-67, 68-70, 75, 79, 81, 82, 87-90, 104, 109, 138-139, 140-143, 147-148, 184-185, 187, 214, 218, 219, 220-221, 223-224, 229, 231-232, 272, 285, 289-290, 311-326, 328-335, 339, 342, 349, 369, 371-372, 376, 384-388, 391, 394, 408-412, 432, 439, 455-458, 462, 472, 463, 483, 487, 497, 504, 514.
Albèri, E : 197, 301.
Annius de Viterbe : 23.
Augustin, saint : 89, 185, 212, 217-218, 220, 222, 230, 253-256, 272, 444, 457, 472.
Aldrete, B : 37, 47.
Alexandre VI (pape) : 23, 26, 29, 31, 35, 40, 44, 83, 293.
Alexandre VII (pape) : 41, 48, 443.
Alighieri (Dante) : 168, 200.
Allen, D.C : 15, 20, 44, 297, 302, 414, 489, 491, 509.
Amador de los Rios, J. : 93.
Amerio, R. : 206.
Ammien : 205.
Anaximandre : 431.
Arber, E. : 207, 296.
Archélaos : 432.
Arcos, T. de : 431.
Arias de Ávila, P. : 101.
Arias Montano, B. : 98, 133-152, 185, 214-215, 241, 305, 311, 320, 325-326, 366, 452.
Aristote : 146, 148, 164, 172, 188, 205, 211-212, 215, 220, 224, 227-229, 233-235, 238, 248, 250-251, 258-261, 263, 265, 278, 291-294, 300, 302, 306, 316, 324, 403, 411, 422, 432, 439, 450, 481, 486, 509.
Arnauld, A. : 489.
Arnauld de Villeneuve : 306-307.
Atahualpa : 119, 167, 198-199, 301.
Atkinson, G. : 11, 17, 201, 238, 240, 509-510.
Auguste, C.G. C. O. : 37, 239.
Averroès : 261, 299, 305, 306.
Avicenne : 258-259, 261-263, 269, 274, 284, 289-290, 298-300, 304, 432-433, 490.

– B –

Bacon, F. : 129, 187-196, 208-209, 230, 283, 329- 331, 335-336, 360, 465, 510.
Balboa Cabello, M. : 96.
Ballesteros y Beretta, A. : 19.
Bancroft, H.H. : 19.
Bataillon, M. : 15-16, 20, 43, 44-45, 92, 149, 200-201, 297, 489, 504, 509.
Bateman, S. : 207, 239.
Bayle, P. : 491.
Bejarán, R. : 96.
Belleforest, F. de : 355.
Bendyshe, T. : 297, 504.
Benzoni, G. : 25, 113, 233, 319, 363, 501.
Bernier, F. : 478-479, 504-505.
Bérose : 23, 25, 31, 39, 120, 262.
Bersuire, P. : 75-76, 97.
Besoldo, C. : 47, 87, 93, 99.

Besson, M. : 204.
Betanzos, D. de : 245, 247, 291, 294.
Beuter, P.A. : 168, 200, 240.
Bezae, T. de : 127.
Biondi, C. : 504, 509, 512.
Bissell, B. : 17.
Bivar, F. : 40-41, 48, 139, 151, 357.
Blount, C. : 465-468, 499.
Boas, G. : 17.
Bobbio, N. : 238, 473.
Bochart, S. : 473.
Bodin, J. : 179-220, 238, 264-268, 270, 282-284, 288-301, 344, 347, 365, 510.
Boemus, J. : 262-264, 268, 300.
Bonanate, U. : 499.
Bontius, J. : 487.
Borja, J. de : 74.
Borrello, C. : 83-85, 98, 289, 308.
Bosman, W. : 509.
Botero, G. : 125, 239, 321-326, 328, 331, 339, 354-358, 375, 376.
Boyle, R. : 368.
Brerewood, E. : 98, 237, 331-332, 335, 339, 346, 358, 362, 384, 408, 455, 462.
Brown Scott, J. : 414.
Browne, T. : 457-466, 483-484, 500, 514.
Bruno, G. : 185, 223, 239, 262, 267-268, 270-279, 281-283, 298, 302-305, 413, 430, 436, 480, 482, 493.
Buckingham, G.V. duc de : 194, 209.
Buffon, Leclerc G.-L. : 4, 5, 362.
Butel-Dumont, G. M. : 362.
Burnet, T. : 463-469, 471, 475, 498-499, 500.

– C –

Caddeo, R. : 43, 241.
Calancha, A. de la : 43, 78-81, 88, 98, 106-111, 125, 326-328, 357-358.
Calvin, J. : 114-116, 127, 296, 512.
Camerarius, Ph. : 486.
Campanella, T. : 184-187, 206-207, 221, 238, 283, 284-289, 306-307, 355, 428, 430, 469.
Cantoni, R. : 18.
Capac, M. : 328, 408.
Capéran, L. : 127, 149, 298.
Caradog de Llancarvan : 28-30, 45.
Cardan, J. : 221, 238, 259, 260, 298-299, 302, 428-429.
Cardiel, J. : 353.
Carranza, I.C.A. : 307.
Carrasco del Saz, F. : 96, 98.
Carreño, A.M. : 291.
Carro, V.D. : 124.
Cartier, J. : 31, 45, 111, 125.
Casaubon, I. : 238.
Castro, A. de : 124.
Castro, R. de : 234.
Cecil, R. : 420.
Cesalpino, A. : 260-261, 299, 307, 486, 490.

César, C.G. :37, 200, 235, 239, 334, 386, 427, 486, 492, 501.
Charbonnel, J.R. : 302.
Charles Ier Stuart : 344, 349.
Charles II Stuart : 348-350.
Charles Quint : 23-24, 31, 45, 60-63, 71, 93, 103, 124, 128, 159, 162, 211, 215, 235, 246.
Charlevoix, P.-F.-X. de : 19, 373, 414.
Cervantes de Salazar, F. : 200, 203.
Champlain, S. de : 296.
Chappe d'Auteroche, J. : 362.
Charron, J. de : 34-36, 46-47, 405.
Charron, P. : 203.
Chauveton, U. : 25, 44, 111, 126, 172, 178, 200, 202, 318, 354.
Chinard, G. : 11, 17, 126, 200.
Cicéron, M.T. : 205, 448.
Clamanges, N. de : 487.
Clément VIII (pape) : 261.
Clifton, F. : 365.
Clunitz, E. : 127.
Cobo, B. : 356.
Cocchiara, G. : 6, 16.
Colbert, J.B. : 438.
Colomb, C. : 11, 14, 18-19, 23, 25-30, 35-36, 43, 44-45, 63, 93, 107, 131, 134, 140, 149, 155, 158, 161-162, 183, 187-188, 191, 196, 211-212, 224-230, 233-234, 236-237, 239-243, 278, 317, 322, 374, 386, 408, 416, 439, 448, 464, 497.
Colomb, D. : 161, 241.
Colomb, F. : 24-45, 226, 232, 234.
Comas, J. : 516.
Comtæus (v. Le Comte)
Comte, A. : 204.
Condé, Louis II de Bourbon prince de : 443, 496.
Conring, H. : 256, 298
Contarini, G. : 46, 159-160, 197, 241.
Copernic, N. : 469.
Corsano, A. : 498.
Cortés, H. : 25, 27, 57, 92, 96, 160-163, 164-166, 169, 170-172, 176, 188, 196-199, 229, 248.
Cotolendi, C. : 506.
Coton, P. : 232.
Cotton, J. : 340-341, 362-363.
Crane, R.S : 17.
Christine de Suède : 494.
Cromwell, O. : 283.
Cruz, F. de la : 510.
Cuevas, M. : 291.

– D –

D'Ancona, A. : 307.
D'Anghiera, P. Martire : 149.
Dannhauer, J.C. : 455, 496.
Daumas, M. : 297.
Dávila Padilla, A. : 291.
Davis, D.B. : 509.

Dee, J. : 207.
De la Cruz y Moya, J. J. : 290.
Delisle de Sales, J. C. I. : 362.
Della Porta, G. B. : 299.
De Lollis, C. : 93.
Del Río, M.A. : 257, 298, 307.
De Mas, E. : 208.
Démocrite : 284.
Denis, F. : 297.
De Pontac, A. : 93.
Derham, W. : 501.
Descartes, R. : 469.
Deschamps, L. : 204.
Desmarets, S. : 454-455, 496.
Dexter, F.L. : 48, 151.
Dias, V. : 241.
Diaz, F. : 18.
Diderot, D. : 17, 18, 511.
Diodore de Sicile : 142, 262-263, 269, 284, 290-300, 427-428, 448.
Drake, F. : 137, 193.
Drake, S.G. : 19-28.
Du Bartas, G. de Saluste : 32, 46, 113, 126, 128, 135, 150, 269, 270, 301, 317, 319-320, 323, 329, 354-355, 408.
Duchet, M. : 7-8, 18, 504.
Du Plessis-Mornay, Ph. : 3, 126, 135, 268, 270-272, 300-302, 317, 319-320, 323, 354-355, 414.
Dupront, A. : 18, 425.
Durán, D : 54-57, 70, 73, 85, 91-92, 95.
Duret, C. : 113,126.
Durkheim, E. : 204.
Dury, J. : 242, 348, 362, 364, 366.
Duval, A. : 124, 203.

– E –

Éliade, M. : 17.
Eliot, J. : 341, 348-351, 360, 363, 367-368.
Élisabeth Ire (d'Angleterre) : 127.
Enciso, M. Fernández de : 101-102, 122, 124, 164, 198.
Engelcken, H. C. : 491.
Engels, F. : 512.
Épicure : 275, 284, 432.
Érasme de Rotterdam : 216, 369.
Estienne, R. (Stephanus) : 131-132, 137, 149, 400.
Étiemble, R. : 204.
Eudoxe : 185.
Eusèbe de Césarée : 185.
Évreux, Y. d' : 297.

– F –

Fabro, U. : 328, 357.
Fauno, L. : 300.
Febvre, L. : 504.
Frédéric Achille (duc de Wurtemberg) : 230.

Ferdinand le Catholique : 72, 85, 101.
Ferrari, T. : 211, 233, 235-236.
Ficin, M. : 155, 196.
Filmer, R. : 499.
Firpo, L. : 296, 304.
Fracassato, C. : 506.
Fracastor, J. : 155-156, 159, 196.
Frame, R. : 351, 369.
François Ier (roi de France) : 31-34.
Freitas, S. de : 98, 207, 355.
Freund, V. : 129.
Fuenleal, R. de : 245.
Fugger : 257.
Fuller, N. : 33, 46, 362.
Fumée, M. : 111-112, 125.

– G –

Gaffarel, P. : 204.
Gage, T. : 332, 337, 359, 367.
Galien, : 324.
Galilée, G. : 469.
Galvão, A. : 25, 28, 44, 46, 354-355.
Gandía, E. de : 128.
Garasse, F. : 427-429, 486.
Garcés, J. : 245.
García, G. : 36-37, 47, 67-75, 79, 82-83, 87, 94-96, 128, 138, 151, 206, 214, 219, 221, 234, 237-240, 313, 323-324, 357, 394-395, 418.
Garcilaso de la Vega (l'Inca) : 151, 194, 200, 209, 328, 349, 359, 408, 495, 501.
Garimberto, G. : 156-159, 174, 185, 189, 191, 195, 204, 207-208, 235.
Garin, E. : 18.
Garzoni, (T. da Bagnacavallo) : 307.
Gassendi, (P.) : 430-431, 442, 469, 478, 487, 491.
Gastaldi, (G.) : 311.
Génébrard, (G.) : 64-65, 67, 75, 93, 96, 113, 135, 150, 236, 325, 357, 394, 401, 405, 510.
Georges Frédéric (baron de Limpurg) : 230, 290.
Gerbi, A. : 7, 238.
Gesner, K. : 430, 486-87.
Getino, L. G. A. : 301.
Gilbert, H. : 28-29, 45, 64, 207.
Gioia, F. : 222, 239.
Giovio, P. : 46-47, 67, 94.
Gliozzi, G. : 3-9, 202, 204, 494, 511.
Gobineau, A. de : 4, 5, 9, 295.
Godwin, M. : 474-475, 477, 481, 484, 502-503, 508, 511.
Gómez del Campillo, M. : 44.
Gookin, D. : 350, 368.
Gorp, J. van (Goropius Becanus) : 39-40, 48, 136-137, 139-142, 150, 202, 400.
Gossett, T. : 293, 509, 512.
Goulart, S. : 32, 46, 113, 116, 126, 128, 135, 149-150, 269, 302, 319-320, 354.
Gray, R. : 122, 129.
Green, J.C. : 498, 500.
Gregorio, Lic. : 244, 247, 255, 291.

Grotius, H. : 35, 39, 47, 125, 313, 332, 359, 361, 371-384, 388-391, 394, 397, 399-400, 402, 405-406, 408, 411-416, 418-422, 425, 444, 449-456, 462, 469, 491, 495, 501.
Guillaume de Conches : 300.
Guillaume d'Orange : 465.
Guichardin, F. : 224, 240.
Gurvitch, G. : 204.
Gusdorf, G. : 20, 503.
Gustave Adolphe (roi de Suède) : 373.
Gwyneth, O. : 29.

– H –

Hackluyt, R. : 29, 45, 188, 207-208, 305, 329.
Haddon, A.C. : 297, 504.
Hale, M. : 360, 459-464, 466, 473-475, 497-498.
Hamconius, M. : 30, 45, 405.
Hanke, L. : 92, 124, 291-292, 294.
Hannon, : 238, 386, 388.
Harcourt, R. : 30, 45.
Hardi, C. : 492, 494.
Harriot, T. : 279-282, 288, 305, 335-336, 352.
Harris, J. : 472, 502, 504.
Harris, M. : 473.
Hartnaccius, D. : 290, 294.
Haven, S.F. : 362.
Heidegger, J. H. : 492.
Henri III (roi de France) : 263.
Henri IV (roi de France) : 113.
Hernández, P. : 353.
Herouart, N. : 422
Herberstein, S. de : 327.
Hérodote : 374, 403.
Herrera, A. de : 44, 105-106, 124, 229, 238, 243, 291, 322, 356.
Hill, C. : 129.
Hill, N. : 282, 306.
Hilpert, J. : 444, 492-493, 496.
Hobbes, T. : 335-360.
Hodgen, M.T. : 99, 503.
Homère : 111.
Hooke, R. : 461, 463, 497-498, 501.
Hottinger, J.H. : 493.
Horn, G. : 45-48, 207, 313, 366, 376, 404-411, 413, 418, 422-426, 455, 462, 496.
Huet, P.D. : 418, 425-426.
Hull, C.H. : 503.
Hulsius, A. : 444, 492.
Humboldt, A. von : 509.

– I –

Icazbalceta, J.G. : 91.
Imbelloni, J. : 19.
Isabelle (reine de Castille) : 23, 103.
Isolano, I. de : 98.

– J –

Jacques Ier Stuert : 349.
Jacquot, J. : 306.
Jauffret, L.F. : 362.
Jérôme, saint : 76, 80, 245.
Josèphe Flavius : 493.
Josselyn, J. : 333, 359.
Julien, Ch.A. : 46, 125, 201, 204, 417.
Julien l'Apostat : 275, 304.
Justinien, : 47.

– K –

Kellaway, W. : 362-363.
Kircher, A. : 306, 424-425.
Konetzke, R. : 92-93, 95-97, 124-125, 150, 197-198.
Kracheninnikow, S.P. : 362.

– L –

Lactance : 230, 301.
Laet, J. de : 39, 313, 332, 359, 363, 366, 372-373, 376-391, 396-399, 400-402, 404-408, 411, 413-420, 422-423, 425-426, 449-450, 455, 462, 471, 495-496, 498.
Lahontan, L.A. de : 17, 481, 506, 508, 511.
La Mothe Le Vayer, F. de : 431-433, 436, 439, 443, 450, 474, 487, 489-491, 494-495.
Landucci, S. : 7, 12, 18, 204, 297, 353, 356, 360-362, 417, 425, 495, 506.
Lannoy, Ch. De : 417, 418.
Lansius, T. : 230, 290.
La Peyrère, I. de : 257, 360, 413, 426, 435, 440-457, 459-461, 465-467, 474, 476-477, 489-496, 499, 502-504, 512.
La Popelinière, H. L. du Voisin de : 112, 116, 119, 125, 127, 128-129, 179, 236, 238, 264-266, 268, 300-301.
La Roche, T. du Mesgouez de : 387, 417.
Las Casas, B. de : 24, 25, 44, 58-60, 65, 73, 92-93, 95, 131, 149, 199, 211, 212, 228, 233, 236, 241, 244, 251, 278, 291-296, 305, 363-364, 385, 509.
Lasso de la Vega, G. : 138.
Lechford, T. : 340, 362.
Le Comte, R. : 359, 401-407, 422.
Leibniz, G.W. : 505, 511.
Lenoble, R. : 492, 494.
Léon l'Hébreu, : 131.
Le Prieur, Ph. (Eusebius Romanus) : 444, 492, 496.
Le Roy, L. : 221, 238, 263-264, 268, 300, 302.
Léry, J. de : 3, 112-113, 116, 118, 125,-128, 131, 149, 365-366.
Lescarbot, M. : 33-34, 46, 82, 98, 113, 117-120, 122, 126, 128-129, 135, 150, 185-186, 206-207, 268, 313, 384, 387-399, 417, 455.
Lester, P. : 297.
L'Estrange, H. : 345-350, 365-368.
Levene, R. : 96.
Lévi ben Samuel, J. : 303.
Lévi-Strauss, C. : 12, 204, 243, 290-291.
Liceti, F. : 486.
Linné, C. : 486, 510.
Lipse, J. : 178, 180-184, 186, 190, 205, 206-207, 237-239.

Lister, M. : 500.
Lizarraga, R. : 206, 234.
Llwyd, H. : 45.
Locke, J. : 335, 337-338, 360-361, 485, 499-500, 512.
López de Gómara, F. : 25, 44, 63, 97, 104, 117, 124-126, 131, 161, 197, 206, 233, 241, 322, 509.
López de Velasco, J. : 352, 353.
López Madera, G. : 229.
López Oro, E. : 44.
Lorini, J. de : 289, 308.
Losada, A. : 292-293.
Lovejoy, A.O. : 17, 503.
L. P., Master of Arts : 468, 500-502, 507.
Lucena, J. : 355.
Lucrèce : 173, 202, 275, 303, 432.
Lumnio, J.F. : 83-84, 98.

– M –

Madoc : 28-30, 45, 344, 365, 388, 405, 423, 498, 500.
Maffi, B. : 512.
Maimonide, M. : 447, 493.
Major, H. : 129.
Malebranche, N. : 444, 492.
Malpighi, M. : 506.
Malson, L. : 487.
Malvenda, T. : 40-41, 48, 89, 93, 99, 138, 151, 221, 239, 363-364, 367.
Manzano, J. : 44.
Marana, G.P. : 506.
Mariana, J. de : 216, 234, 236.
Marineo de Sicile, L. : 239-241.
Marin de Tyr : 227.
Markow, W. : 296.
Marolles, M. de : 446, 448, 492.
Martin, L. C. : 496, 500.
Martinez, H. : 239, 356-357.
Marx, K : 412, 509, 514.
Mateos, F. : 47, 353-354.
Mather, C. : 334, 351.
Maurolico, F. : 218-219, 237-238.
Mazarin, J. : 399.
Mc Kee, D.R. : 488, 498.
Means, P.A. : 200.
Médicis, P.F. de : 296.
Mela, P. : 148, 205.
Melantone, F. : 149.
Menasseh ben Israël : 363, 367, 394-398, 406, 411, 420, 424.
Mendelsohn, E.I. : 486.
Mendieta, G. de : 91-92.
Mercator, G. : 98, 239.
Mercier, R. : 509.
Mersenne, M. : 492, 494.
Micraelius, J. : 490.

Miggrode, J. de : 93.
Migne, J.-P. : 300.
Miguel de Salamanca : 61, 301.
Milton, J. : 283, 361.
Minnewit, P. : 373, 414.
Mjil, A. van der (Milius) : 37-39, 47-48, 236, 290, 308, 371-372, 376-377, 390, 414.
Moctezuma : 164-165, 171, 198-199.
Molesworth, W. : 360.
Molloy, C. : 361.
Montaigne, M. Eyquem de : 7, 9, 17, 87-88, 159, 168-185, 191-192, 195, 200-204, 209, 217, 230, 235-236, 268, 301, 320, 409, 412, 433, 473, 502.
Montesauro, D. : 233.
Montezinos, A. : 342, 349, 363, 367, 393-397, 399, 402, 420-421.
Montesquieu, Ch. De Secondat baron de la Brède et de : 361.
Morais, M. de : 363-364, 391-393, 396-397, 402, 405, 420.
Moravia, S. : 362.
More, T. : 338, 361.
Morin, J.B. : 444-492.
Morton Smith, J. : 360.
Morton, T. : 240, 331, 358-359.
Motolinía, T. de Benavente dit : 54, 90, 213, 232.
Munk, S. : 493.
Muñoz, J. B. : 90.

– N –

Nardi, B. : 298.
Nash, T. : 281, 304.
Nobrega, M. : 128.
Nuñez de Balboa, V. : 111.
Nuñez Vela, B. : 166.

– O –

Ocampo, F. de : 215, 234.
Ogilby, J. : 332, 334, 339, 358, 362.
O'Gorman, E. : 43, 45, 196, 197, 233, 240, 294.
Opmeer, P. van : 186-187, 207.
Ortelius, A. : 311, 509-510.
Ortiz, T. : 75, 97, 293, 294.
Oüescombius, L. : 422.
Ovide : 184, 463.
Oviedo, G. Fernandez de : 23-28, 31, 36, 39, 41-45, 49, 124, 128, 131, 161, 169, 211-212, 226, 232-234, 236, 238-240, 246-247, 291, 423.

– P –

Pacheco, J.F. : 124.
Pamele, J. de : 185-186, 206, 207.
Panigada, C. : 240.
Papi, F. : 302-305, 489, 493.
Paracelse, Theophrast von Hohenheim : 253-258, 260, 270, 272, 274, 275, 277, 297-298, 304, 306, 307, 433, 435, 436, 487-490, 493.
Parry, J.H. : 294.
Parsons, J. : 362.
Pastine, D. : 297, 302, 304, 489, 491.

Patin, G. : 445, 446, 448, 490-492.
Paul III (pape) : 245-246, 251, 254.
Pearce, R.H. : 129, 361-362.
Pechlin, J. N. : 506.
Penn, W. : 351, 369.
Penrose, B. : 352.
Pérez de Tudela Bueso, J. : 44, 92.
Pericot y García, L. : 19, 352.
Pernetty, A.J. : 362.
Petty, W. : 475-478, 480-481, 484, 502-505, 511.
Phelan, J. L. : 92.
Philippe II (roi d'Espagne) : 48, 133, 137, 150, 168.
Philippe III (roi d'Espagne) : 71, 350-351.
Pic de la Mirandole, J. : 298.
Pie III (pape) : 26.
Pin, E. du : 488.
Pineda, J. de : 138-139, 142, 151.
Pinot, V. : 302, 425, 488, 488, 501.
Pintard, R. : 487-489, 487, 490-492.
Pistorius, J. : 486.
Pizarro, F. : 62, 96, 167, 198-199.
Platon : 148, 155, 156, 158, 161, 166-167, 172, 183-190, 196-197, 200, 202, 205-206, 207-208, 227-230, 258, 266, 270, 285-287, 300, 302, 432, 436, 439, 448.
Pline : 37, 149, 238, 382, 386, 402, 422, 431.
Plutarque : 431.
Poisson, J.B. : 376, 399-402, 405, 415, 421-422.
Polo, M. : 131, 227, 327.
Pomeau, R. : 504.
Pomponazzi, P. : 258, 259, 298.
Ponce de León, B. : 141-143, 152, 207, 222, 240.
Postel, G. : 31-32, 34, 39-40, 46, 111, 115, 125, 132-133, 149, 202, 401, 510.
Powel, D. : 29, 45.
Powell, J.H. : 15.
Prosperi, A. : 92.
Purchas, S. : 330-333, 335, 358.
Ptolémée : 148, 202, 224.
Pythius, J. : 453-454, 496.

– Q –

Quirk, R.E. : 294.

– R –

Raleigh, W. : 28, 280, 281, 282.
Ramírez, G. : 156, 199.
Ramírez, J.F. : 91.
Ramusio, G.B. : 125, 156, 159, 161, 196, 228, 241.
Randles, W.G.L. : 197.
Raphelengius, F. : 305.
Ray, J. : 498.
Reuchlin, J. : 256, 298.
Reuss, F. : 127.
Richelieu, A.J. du Plessis de : 438, 439-440, 456, 492.

Rivet, P. : 14, 445, 448, 504, 514.
Roberval, Sieur de : 46.
Rocha, D. A. : 19, 42, 48-49, 84-85, 96, 98-99, 151, 214, 216, 234.
Rodríguez Prampolini, I. : 196.
Roger, J. : 302, 506, 509.
Roldán : 51-58, 70, 90-92.
Romeo, R. : 196, 201, 238, 240.
Rossi, P. : 238, 498, 502.
Roth, C. : 420.
Rousseau, J.J. : 4, 7, 95.
Rumpf, V. : 276-277, 297, 302, 304, 305, 491.
Ruysch, F. : 506, 508.
Rycaut, P. : 359.

– S –

Sá, M. de : 138, 151.
Saenz de Santa María, C. : 48, 151.
Saint-Amant, G. de : 430.
Saint-Lu, A. : 509.
Salluste : 379, 403.
Salsano, A. : 301.
Sánchez, F. : 231-232, 242, 303.
Sánchez Barba, M. H. : 206.
Sarmiento de Gamboa, P. : 39, 48, 54, 91, 166, 186, 190, 200, 207, 240.
Saumaise, C. de : 448, 494.
Scaliger, J.C. : 260, 282, 285, 299, 428, 448.
Scaligero, G.G. : 476, 495.
Schmidl, U. : 357.
Scioppio, G. : 275.
Scoto, T. : 305.
Séjourné, L. : 295, 296.
Sénèque : 173, 202, 205, 227, 241, 286.
Sepúlveda, J.G. : 164, 169, 197, 199, 247-251, 255, 292-296.
Sewall, S. : 368.
Simar, T. : 512.
Simón, P. : 75-77, 79-81, 84-85, 88, 96-97, 99, 216, 219, 222, 234-236, 238-239, 325, 357.
Simon, R. : 150, 357, 446-447, 489, 492-494, 496.
Slotkin, J.S. : 297, 503.
Smith, S. : 361-362.
Socrate : 439.
Solin : 148, 168.
Solon : 155, 189, 285.
Solorzano y Pereyra, J. de : 19, 44, 93, 96, 98, 124-125, 151, 237, 239, 240, 307, 313, 356.
Sombart, W. : 421.
Southwell, R. : 503.
Spampanato, V. : 304.
Spengler, O. : 295.
Spini, G. : 298, 302, 304-305, 362, 367.
Spinoza, B. : 397.
Spitzel, T. (Spicelius) : 45, 290, 397-399, 421, 490.
Spoon, C. : 443, 491-492.
Stanhope Smith, S. : 360.

Stephanus (v. Estienne)
Strabon : 37, 111, 142, 148, 168, 224, 382, 403.
Strachey, W. : 120-122, 129.

– T –

Tacite : 374, 379, 382.
Tamizey de Larroque, Ph. : 491.
Tarafa, F. : 240.
Taurel, N. : 261, 299.
Taylor, E. G. R. : 207.
Tentori, T. : 29.
Théophraste : 212, 228.
Thevet, A. : 64, 93, 296.
Thibaudet, A. : 201.
Thomas, G. : 369.
Thomas d'Aquin, saint : 128, 244, 258, 285, 307, 423.
Thorowgood, T. : 341-350, 352, 363-369, 421.
Thou, J. de : 242.
Tornielli, A. : 93, 139, 148, 151, 325-326, 328, 357, 417, 452, 510.
Torquemada, J. de : 58-59, 89, 91, 93, 99, 106-107, 124-125, 214, 234-235, 241.
Toscanelli, P. : 227.
Tudisco, A. : 362.
Tulpius, N. : 487.
Tyssot de Patot, S. : 481, 506, 508.

– U –

Ulloa, A. d' : 44, 200.
Ursin, J.H : 444, 492, 496.
Usselinx, W : 414.

– V –

Val, P. :
Valverde, V. de : 199.
Vander Linden, H. : 417.
Vanegas del Busto, A. : 212-216, 232, 234-236.
Vanini, J.C. : 427-429, 430-432, 482, 486-487.
Vargas Machuga, B. de : 292.
Vatable, F. : 131-132, 135, 137, 400.
Vázquez de Espinosa, A. : 78, 97.
Vedia, E. de : 44, 199.
Velasco Bayón, B. : 97.
Velázquez, D. : 161-162.
Vespucci, A. : 29, 202, 278, 296, 497.
Veyssières de la Croze, M. : 493.
Vitoria, F. de : 35, 47, 102-103, 124, 179, 266-268, 301, 314-315, 353, 360.
Vig, A. : 233.
Vignaud, H. : 19.
Vilar, P. : 301.
Villegaignon : 112, 366.
Villey, P. : 200-204.
Viret, P. : 216-217, 235-236, 402.
Vivanti, C. : 238.
Vives, L. : 216.

Volney, C.F. : 362.
Voltaire, Arouet F.M. : 477-478, 481, 504-506, 508-509, 512.
Vossius, I. : 413, 425, 461, 493.

– W –

Wagner, G. : 455-456, 490, 496.
Washburn, W.E. : 360-361.
Wassenaer, J. de : 422.
Weber, M. : 512.
Welser : 257.
Whitaker A. : 357, 360.
Williams ab Ithel, J. : 45.
Williams, E. : 511.
Williams, R. : 361, 364.
Winslow, E. : 341, 363, 365.
Winsor, J. : 19.
Wood, W. : 361.
Woodward, J. : 468-471, 500.
Wright, H.F. : 414-415, 418.
Wright, L.B. : 129.

– Z –

Zanino da Solcia : 305.
Zaragoza, J. : 353.
Zarate, A. de : 166-168, 183-185, 199-200, 203, 206-207, 271.
Zavala, S. : 294.
Zénon : 432.
Zwinger, T. : 186, 202, 207.
Zwingli, H. : 256, 298.

x

BIBLIOGRAPHIE*

I. Sources :

ACOSTA (José de) : *Historia natural y moral de las Indias*, 1590, dans : *Obras*, éd. P. Francisco Mateos, Madrid, 1954.
ALDRETE (Bernardo) : *Varias antiguedades de España, Africa y otras provincias*, Ambres, 1614.
ARISTOTE : *Omnia quae extant opera*, Venise, 1562.
AUGUSTIN (saint) : *D. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi De Civitate Dei libri XXII […] cum commentariis […] Joan. Lud. Vivis*, Paris, 1613.
BACON (Francis) : *Opera omnia*, Francfort-sur-le-Main, 1665.
– *The Works of Francis Bacon,* facsimile de l'édition de Spedding, Ellis et Heath, Londres, 1857-1874 (Friedrich Fromman Verlag Gunther Hoezboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962, vol. XIV).
– *Novum Organum, sive Indicia Vera de Interpretatione Naturae*, Pars Secundae Summa, Digesta in Aphorismos, I, 122 (1re éd. 1620). Trad. française de M. Malherbe et J.-M. Pousseur, PUF, 1986.
– *New Atlantis*, trad. française *La Nouvelle Atlantide*, Garnier-Flammarion, Paris, 1995.
– *Essays*, trad. française de M. Castelain, Aubier, Paris.
BATEMAN (Stephen) : *Batman uppon Bartholome his Booke de Proprietatibus Rerum*, Londres, 1582.
BAYLE (Pierre) : *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, 1740.
BELLEFOREST (François de) : *La Cosmographie universelle de tout le Monde*, Paris, 1575.
BENZONI (Girolamo) : *La Historia del Mondo Nuovo*, 1565 ; éd. A. Vig, Milan, 1965.
BERNIER (François, attribué à) : « Nouvelle division de la Terre, par les differentes Especes ou Races d'hommes qui l'habitent, envoyée par un fameux Voyageur à Monsieur *** à peu près en ces termes », *Journal des Sçavans*, lundi 24 avril 1684, p. 148-155.
BERSUIRE (Pierre) : *Dictionarius, seu Repertorium morale*, Nuremberg, 1489.
BESOLDO (Christophorus) : *Discursus politicus de Incrementis Imperiorum, eorumque amplitudine procuranda. Cui inserta est dissertatio singularis, De Novo Orbe*, Strasbourg, 1623.
BEUTER (Pero Anton) : *Cronica generale d'Hispagna, et del regno di Valenza […], tradotta in lingua italiana dal S. Alfonso d'Ulloa*, Venise, 1556.
BLOUNT (Charles) : *The Oracles of Reason*, Londres, 1693.
BODIN (Jean) : *Œuvres philosophiques*, éd. P. Mesnard, Paris, 1951.
BOEMUS (Joannes) : *Omnium gentium mores, leges, et ritus*, 1520.
– *Gli costumi, le leggi, et l'usanze di tutte le genti ; raccolte qui insieme da molti illustri Scrittori per Giovanni Boemo Aubano Alemano ; e tradotti per Lucio Fauno in questa nostra lingua volgare*, Venise, 1558.
BORRELLO (Camillo) : *De Regis Catholici Praestantia, ejus regalibus juribus et praerogativis, commentarii*, Milan, 1611.
BOSMAN (Willen) : *Voyage de Guinée*, Utrecht, 1705.
BOTERO (Giovanni) : *Relationi Universali*, Venise, 1671, (1re éd. 1601).
BOTIUS (Thomas) : *De Signis Ecclesiae Dei libri XXIII*, Cologne, 1593.
BREREWOOD (Edward) : *Enquiries touching the diversity of Languages and Religions through the chiefe part of the world*, Londres, 1614.
BROWNE (Thomas) : *Religio Medici*, 1642 ; éd. L. C. Martin, Oxford, 1964.
– *Pseudodoxia Epidemica : or Enquiries into very many Received tenents and commonly presumed Truths*, Londres, 1672.
BRUNO (Giordano) : *Dialoghi italiani*, éd. Gentile-Aquilecchia, Florence, 1958.
– *Opera latine conscripta*, Naples, 1884.
BUFFON : *Histoire naturelle générale et particulière*, Paris, 1749, t. III : « Histoire naturelle de l'homme ».

* La date correspond à l'édition utilisée, mais non à l'année de parution du texte considéré.

BURIGNY (de) : *Vie de Grotius avec l'histoire de ses ouvrages, et des négociations auxquelles il fut employé*, Amsterdam, 1754.
BURNET (Thomas) : *The sacred theory of the earth containing an account of the original of the earth and of all the general changes which it had already undergone or is to undergo, till the consumation of all things*, Londres, 1684. L'édition latine date de 1681.
– *Archaeologiae Philosophicae : sive Doctrina antiqua de rerum originibus*, Londres, 1692.
BUTEL-DUMONT (G.M.) : *Mémoires historiques sur la Louisiane […] avec l'origine et la religion des Sauvages qui l'habitent ; leurs mœurs et leurs coustumes, etc., composés sur les mémoires de M. Dumont*, par M.L.L.M, Paris, 1753.
CALVIN (Jean) : *Opera quae supersunt omnia*, éd. G. Baum, E. Clunitz, E. Reuss, Brunswig, 1866.
CAMERARIUS (Philippe) : *Operae horarum subcisivarum sive meditationes historicae*, Francfort-sur-le-Main, 1602.
CAMPANELLA (Tommaso) : *Ad Divum Petrum Apostolorum Principem Triumphantem, Atheismus Triumphatus seu Reductio ad Religionem per scientiarum veritates*, Rome, 1631.
– *De Monarchia Hispanica discursus*, Amsterdam, 1640.
– *Epilogo Magno*, éd. Carmelo Ottaviano, Rome, 1939.
– *Opere*, éd. Alessandro d'Ancona, Turin, 1854.
CARADOC (Caradog of Llancarvan) : *History of Cambria*, Londres, 1584.
CARRANZA (J.C. Alonso) : *Tractatus Novus et accuratissimus de partu naturali et legitimo*, Genève, 1629.
CARDAN (Jérôme) : *De propria vita*, Amsterdam, 1654.
– *Opera omnia*, Lyon, 1663.
CASAUBON (Isaac) : *Animadversionum in Athenaei Deipnosophistas libri XV*, Leipzig, 1796 (1re éd. 1600).
CERVANTES DE SALAZAR (Francisco) : *Crónica de la Nueva España*, éd. Manuel Magallon, Madrid, 1971.
CESALPINO (Andrea) : *Peripateticarum quaestionum libri quinque*, Venise, 1571.
CHARLEVOIX (Pierre-François-Xavier de) : *Histoire et description générale de la Nouvelle France, avec le Journal historique d'un voyage […] dans l'Amérique septentrionale*, Paris, 1744.
CHARRON (Jacques de) : *Histoire universelle de toutes les nations et spécialement des Gaulois ou François,* Paris, 1621.
CHARRON (Pierre) : *De la Sagesse*, éd. A. Duval, Paris, 1824.
CHAUVETON (Urbain) : *Histoire Nouvelle du Nouveau Monde […] extraicte de l'italien de M. Hierosme Benzoni Milanois […] et enrichie de plusieurs Discours et choses dignes de memoire*, Genève, 1579.
CLAMANGES (Nicolas de) : *Opera omnia*, Leyde, 1613.
– *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceania*, éd. J.F. Pacheco, Madrid, 1864 *sq*.
– *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar*, Madrid, 1892-1894.
COLOMB (Christophe) : *Giornale di bordo del primo viaggio*, éd. Cesare de Lollis, dans : *Raccolta di documenti e studi pubblicati dalla R. Commissione Colombiana*, Rome, 1892.
COLOMB (Fernand) : *Le Historie della vita e dei fatti di Christoforo Colombo per D. Fernando Colombo suo figlio*, éd. Rinaldo Caddeo, Milan, 1930.
LE COMTE (Robert) : *De Origine Gentium americanarum dissertatio*, Amsterdam, 1644.
CONRING (Hermann) : *De Hermetica Medicina libri duo*, Helmstedt, 1659.
CORTÈS (Hernan) : *Cartas de Relación de F. Cortez sobre el descubrimiento y conquista de la Nueva España*, dans : *Historiadores Primitivos de las Indias*, éd. E. De Vedia, Madrid, 1946.
COTTON (John) : *Two Treatises*, Londres, 1648.
COTTON MATHER : *Magnalia Christi Americana*, Londres, 1702.
DANNHAUER (Conrad) : *Praeadamitae utis, sive fabula primorum hominum ante Adamum*

conditorum, Strasbourg, 1656.
DÁVILA PADILLA (Agustin) : *Historia de la Fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicatores*, Bruxelles, 1625 (1re éd. 1596).
DE LAET (Joannes) : *Notae ad Dissertationem Hugonis Grotii de Origine Gentium Americanarum : et Observationes aliquot ad meliorem indaginem difficillimae illius Quaestionis*, Paris, 1643.
– *Responsio ad dissertationem secundam Hugonis Grotii de origine gentium americanarum*, Amsterdam, 1644.
DEL RIO (Martin Anton) : *Disquisitionum magicarum libri sex*, Mayence, 1606.
DESMARETS (Samuel) : *Refutatio Fabulae Praeadamitica absoluta septem prioribus quaestionibus*, Groningue, 1656.
DEXTER (Flavius Lucius) : *Chronicon omnimodae historiae […] nunc demum opera et studio Fr. Francisci Bivarii […] Commentariis Apodicticis illustratum*, Lyon, 1627.
DIODORE DE SICILE : *Bibliothecae Historicae Libri XV. […] Studio et Labore Laurentii Rhodomani Cherisei*, Hanovre, 1504.
DU BARTAS (Guillaume de Salluste) : *La Seconde Semaine*, Paris, 1611 ; éd. Y. Bellenger *et alii*, Paris, S.T.F.M., 1991-1992 ; Goulart, 1re éd. 1588.
DU PLESSIS-MORNAY (Philippe) : *De veritate religionis christianae, adversus Atheos, Epicureos, Ethnicos, Judaeos, Mahumedistas, et caeteros Infideles Liber*, Leyde, 1605 (1re éd. Anvers, 1581).
ENGELCKEN (H. Christoph) : *Dissertatio theologica praeadamitismi recens incrustati examen complectens*, Rostock, 1707.
DURET (Claude) : *Thresor de l'Histoire des Langues de cest univers*, Cologny, 1613.
Espion dans les Cours des Princes chrétiens (L'), Amsterdam, 1696.
ESTIENNE (Robert) : *Hebraea, chaldaea, graeca et latina nomina virorum, mulierum, populorum, idolorum, urbium, fluviorum, montium, caeterumque locorum quae in Bibliis leguntur, restituta, cum latina interpretatione*, Paris, 1537.
FERNÁNDEZ DE OVIEDO (Gonzalo) : *Historia general y natural de las Indias*, Séville, 1535-1537, éd. J. Perez de Tudela, Madrid, 1959.
FERRARI (Teofilo de) : *Prepositiones ex omnibus Aristotelis libris philosophie. Moralis. Naturalis. et prime nec non dialectice. Rhetorice et Poeticae diligentissime excerpte : et ad certa rerum capita pulcherrimo ordine per tabellam additam redactae*, Venise, 1943.
FICIN (Marsile) : *In Timaeum commentarium. […] In Critiam vel Atlanticum, Epitome*, dans : *Tomus secundus, Marsilii Ficini, […], Operum*, Bâle, s. d. [1576].
FRACASTOR (Jérôme) : *Syphilis, sive morbus Gallicus*, Vérone, 1530.
FRAME (Richard) : *A Short Description of Pennsilvania*, 1692, dans : W. Penn, *Narratives […]*.
FRÉDÉRIC ACHILLE, duc de Wurtemberg : *F. A. D. W. consultationis de principatu inter provincias Europae, editio secunda, priori emaculatior et auctior ; opera et studio Thomae Lansii*, Tübingen, 1620 (1re éd. 1613).
FREITAS (Seraphim de) : *De justo Imperio Lusitanorum asiatico*, Valladolid, 1625.
FULLER (Nicolas) : *Miscellanorum theologicorum, quibus non modo Scripturae divinae, sed et aliorum classicorum auctorum plurima monumenta explicantur atque illustrantur, libri quattuor*, Heidelberg, 1618 (1re éd. 1612).
GAGE (Thomas) : *A new survey of the West-Indies*, Londres, 1655 (1re éd. 1648).
GALVÃO (Antonio) : *Tratado dos descubrimientos antigos e modernos feitos até a era de 1550*, 1555 ; 2e éd. Lisbone Occidental, 1731.
GARASSE (François, S. J.) : *Doctrine curieuses des beaux esprits de ce temps, ou pretendus tels*, Paris, 1624.
GARCÍA (Gregorio) : *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*, Valence, 1607 ; 2e éd. augmentée Madrid, 1729.
– *Historia Ecclesiástica y Seglar de la Yndia Oriental, y Predicación del Sancto Evangelio en ella por los Apostolos*, Baeça, 1626 (1re éd. 1625).
GARIMBERTO (Girolamo) : *Problemi naturali e morali*, Venise, 1549.

GASSENDI (Pierre) : *Opera omnia*, Lyon, 1658.
GÉNÉBRARD (Gilbert) : *Chronographia in duos libros distincta*, Louvain, 1570.
– *Chronographiae libri quatuor*, Paris, 1585 (1re éd. 1580).
– *Psalmi Davidis, calendario hebraeo, syro, graeco, latino […]*, Lyon, 1592 (1re éd. 1577).
GESNER (Conrad) : *Historiae animalium*, Zurich, 1551.
GIOVIO (Paolo) : *Historiarum sui temporis libri XLV*, Lyon, 1561 (1re éd. 1551).
GODWIN (Morgan) : *The Negro's and Indians Avocate, Suing for their Admission into the Church : Or a Persuasive to the Instructing and Baptizing of the Negro's and Indians in our Plantations. Shewing, that as the Compliance therewith Can Prejudice No Mans Just Interest ; So the Wilful Neglecting and Opposing of It, Is no Less than a Manifest Apostacy from the Christian Faith*, Londres, 1680.
GOOKIN (Daniel) : *Historical Collections of the Indians of New England*, Boston, 1792.
GRAY (Robert) : *A Good Speed to Virginia*, 1609 ; éd. W. F. Craven, New York, 1937.
GROTIUS (Hugo) : *Mare liberum sive de jure quod Batavis competit ad indicana commercia, dissertatio*, 1608 ; éd. J. Brown Scott, New York, 1916.
– *De Origine Gentium Americanarum Dissertatio*, s. l., 1642.
– *Opera omnia Theologica in tres Tomos divisa*, Amsterdam, 1679.
– *De Jure maritimo et navali : or a Treatise of Affaires Maritime, and of Commerce*, Londres, 1682 (1re éd. 1676).
GUICHARDIN (François) : *Storia d'Italia*, éd. C. Panigada, Bari, 1929.
GUILLAUME DE CONCHES : *De Philosophia Mundi*, dans : Migne, *Patrologia latina*, Paris, 1895, vol. CLXII.
HAKLUYT (Richard) : *The Principal Navigations and Discoveries of the English Nation, made by Sea or over Land to the most remote and farthest distant Quarters of the earth at any time*, 1589 ; Glasgow, 1903-1905.
HALE (Matthew) : *The Primitive origination of mankind, considered and examined according to the right of nature*, Londres, 1677.
HAMCONIUS (Martin) : *Frisia seu de Viris rebusque Frisiae libri duo*, Münster, 1609.
HARCOURT (Robert) : *A Relation of a Voyage to Guiana. […]*, Londres, 1613.
HARRIOT (Thomas) : *A briefe and true report of the new found land of Virginia*, 1588, dans : Hakluyt, *The Principal Navigations […]* , Glasgow, 1903-1905.
HARRIS (John) : *Remarks on some Late Papers. relating to the Universal Deluge : And to the Natural History of the Earth*, Londres, 1697.
HARTNACCIUS (Daniel) : *Continuatio Historiae Ecclesiasticae Joannis Micraelii, Secunda […] editione*, Leipzig et Francfort-sur-le-Main, 1699 (1re éd. c. 1679).
HEIDEGGER (Henricus) : *De Historia Sacra patriarcharum exercitationes selectae*, Amsterdam, 1667.
HERRERA Y TORDESILLAS (Antonio de) : *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierrafirme del Mar Océano*, 1601-1615 ; éd. Angel de Altolaguirre y Duvale, Madrid, 1935 ; éd. A. Ballesteros-Beretta, Madrid, 1936 ; éd. Miguel Gomez del Campillo, Madrid, 1950.
HILL (Nicolaus) : *Philosophia Epicurea, Democritea, Theophrastica, proposita simpliciter, non edocta*, Paris, 1601.
HILPERT (Johann) : *Disquisitio de Praeadamitis*, Helmstedt, 1656.
HOBBES (Thomas) : *The English Works*, éd. W. Molesworth, Londres, 1840.
HOOKE (Robert) : *Philosophical Experiments and Observations*, éd. W. Derham, Londres, 1726.
HORN (Georg) : *De Originibus Americanis libri quatuor*, La Haye, 1652.
HOTTINGER (J. Henricus) : *Historia Orientalis quae ex variis orientalibus monumentis collecta*, Zurich, 1651.
HUET (Pierre Daniel) : *Mémoires sur le commerce des Hollandois*, Amsterdam, 1717.
HULSIUS (Anton) : *Non ens prae-adamiticum, sive confutatio vani et socinizantis cujusdam somnii, quo S. Scripturae praetextu in cautioribus nuper imponere conatus est anonimus fingens ante Adamum*

primum homines fuisse in mundo, Leyde, 1656.
HUMBOLDT (Alexandre) : *Examen critique de l'Histoire de la Géographie du Nouveau Continent*, Paris, 1837.
ISOLANO (Isidoro de) : *De Imperio militantis Ecclesiae libri quatuor*, Milan, 1516.
JEHUDAH LEVI BEN SAMUEL : *Liber Cosri contiens Colloquium seu disputationem de religione*, Bâle, 1660.
JOSSELYN (John) : *New-Englands Rarities Discovered : in Birds, Beasts, Fishes, Serpents, and Plants of that Country*, Londres, 1672.
– *An account of two voyages to New-England*, Londres, 1674.
KIRCHER (Athanase) : *Prodromus Coptus sive Aegyptiacus*, Rome, 1636.
– *Oedipus Aegyptiacus*, Rome, 1652.
– *Mundus subterraneus in XII libros digestus*, Amsterdam, 1678.
KRACHENINNIKOV : *Histoire de Kamtchatka,* trad. française de M.***, dans : Chappe d'Auteroche, *Voyage en Sibérie*, Paris, 1768.
KRANTZ (Albert) : *Chronica regnorum aquilonarium Daniae Svetiae Norvegiae*, Strasbourg, 1546.
– *Two Essays, sent in a Letter from Oxford, to a Nobleman in London. The First, concerning some Errors about the Creation, General Flood, and the Peopling of the World. In two parts. The Second, concerning the Rise, Progress, and Destruction of Fables and Romances. With the State of Learning*, By L. P. Master of Arts, Londres, 1695.
LA CALANCHA (Antonio de) : *Crónica moralizada de la Orden de San Augustín en el Perú*, Barcelone, 1639.
LAHONTAN (Baron de) : *Mémoires de l'Amérique septentrionale, ou la suite des Voyages de M. le Baron de Lahontan*, La Haye, 1703.
LA MOTHE LE VAYER (François de) : *Cinq Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, Francfort, 1716.
– *Œuvres*, Dresde, 1756.
LA PEYRÈRE (Isaac de) : *Relation du Groenland à Monsieur de La Mothe Le Vayer*, Paris, 1647.
– *Prae-Adamitae, sive Exercitatio super verbibus duodecimo, decimotertio et decimoquarto, capitis quinti Epistolae D. Pauli ad Romanos. Quibus inducuntur Primi Homines ante Adamum conditi. [...] Systema Theologicum ex praeadamitarum hipothesi*, s. l. 1655.
– *Apologie de La Peyrere par luy-même*, Paris, 1663.
– *De Annis climactericis, et antiqua astrologia, diatribae*, Leyde, 1648.
LA POPELINIÈRE (Henri Lancelot du Voisin de) : *Les Trois mondes*, Paris, 1582.
– *L'Histoire des Histoires, avec l'Idée de l'Histoire accomplie*, Paris, 1599.
LAS CASAS (Bartolomé de) : *Brevísima relación de la destrución de las Indias*, dans : *Obras escogidas*, éd. J. Perez de Tudela, Madrid, 1957.
– *Historia de las Indias*, dans : *Obras escogidas*, éd. J. Perez de Tudela et E. Lopez Oto, Madrid, 1957.
LASSO DE LA VEGA (Gabriel) : *Mexicana […] dirigida a Don Fernando Cortez*, Madrid, 1594.
LA VEGA (Garcilaso de) : *The Royal Commentaries of Peru*, Londres, 1688.
– *Comentarios reales de los Incas*, dans : *Obras completas*, éd. P. Carmelo Saenz de Santa Maria, Madrid, 1960.
LECHFORD (Thomas) : *Plain Dealing : or, Newes from New England*, Londres, 1642.
LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm) : *Opera omnia*, Genève, 1768.
LE PRIEUR (Philippe ; pseudonyme : Eusebius Romanus) : *Animadversiones in librum Praedamitarum*, S. l., 1656.
LE ROY (Louis) : *De la vicissitude ou varieté des choses en l'univers*, Paris, 1576 (1re éd. 1575).
LÉRY (Jean de) : *Histoire d'un voyage faict en la terre de Bresil autrement dite Amerique*, Genève, 1580 (1re éd. 1578).
LESCARBOT (Marc) : *Histoire de la Nouvelle France*, Paris, 1618 (1re éd. 1609).
L'ESTRANGE (Hamon) : *Americans no Jewes, or Improbabilities that the Americans are of that Race*,

Londres, 1652 [1651].
LICETI (Fortunio) : *De Spontaneo viventium ortu libri quatuor*, Vicence, 1618.
LINNÉ (Karl von) : *Systema Naturae per Regna tria naturae secundum classes, ordines, genera, species, characteribus, differentiis, synonimis, locis*, editio duodecima reformata, Stockholm, 1766.
LIPSE (Juste) : *Opera omnia postremum ab ipso aucta et recensita*, Wesel, 1675.
LIZARRAGA (Reginaldo de) : *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucuman, Rio de la Plata y Chile*, éd. M. Hernández Sánchez-Barba, Madrid, 1968.
LOCKE (John) : *Due Trattati sul governo*, trad. L. Pareyson, Turin, 1960.
LÓPEZ DE GÓMARA (Francisco) : *Hispania victrix, Primera y segunda parte de la Historia general de las Indias*, 1552 ; dans : *Historiadores primitivos de las Indias*, éd. E. De Vedia, Madrid, 1946.
– *Histoire generale des Indes occidentales et Terres Neuves, qui jusques à present ont esté descouvertes*. Traduites en françois par M. Fumée sieur de Marly le Chastel, Paris, 1569.
LÓPEZ DE VELASCO (Juan) : *Geografía y Descripción universal de las Indias y demarcación de los Reyes de Castilla*, éd. Justo Zaragoza, Madrid, 1894.
LÓPEZ MADERA (Gregorio) : *Excelencias de la Monarquía y Reyno de Espana*, Madrid, 1625.
LORIN (Jean de) : *In Actus Apostolorum commentaria*, Lyon, 1609 (1re éd. 1605).
LUCENA (João, S. J.) : *Historia da vida do Padre Francisco de Xavier e do que fizerao na India os mais religiosos da Companhia de Jesu*, Lisbonne, 1600.
LUMNI (Giovanni Federico) : *De Extremo Dei Judicio, et Indorum vocatione libri II*, Venise, 1569.
MAÏMONIDE : *Le Guide des Égarés*, éd. S. Munk, Paris, 1866.
MALEBRANCHE (Nicolas) : *Œuvres complètes*, Paris, 1959.
MALPIGHI (Marcello) et FRACASSATO (Carolo) : *Epistolae Anatomicae*, Amsterdam, 1669.
MALVENDA (Thomas) : *De Antichristo libri undecim*, Rome, 1604.
MARIANA (Juan de) : *Historiae de rebus Hispaniae libri XX*, Tolède, 1592.
MARINEO SICULO (Lucio) : *Opus de rebus Hispaniae memorabilibus, modo castigatum atque Caesareae Majestatis jussu in lucem editum*, Alcala-de-Henares, 1533.
MAROLLES (Michel de) : *Mémoires*, Paris, 1656.
MARTINEZ (Henrico) : *Repertorio de los Tiempos y historia natural desta Nueva Espana*, Mexico, 1606.
MARTYR D'ANGHIERA (Pierre) : *De Orbe novo decades*, 1530 ; éd. J. Torres Asensio, Madrid, 1892.
MAUROLICO (Francesco) : *Cosmographia […] in tres dialogos distincta*, Venise, 1543, reproduit dans : *Raccolta di Documenti e Studi pubblicati dalla R. Commissione Colombiana*, Rome, 1893, vol. II.
MELANCHTON (Philippe) : *Opera quae supersunt omnia*, Brunswig, 1856.
MENASSEH BEN ISRAEL : *Esperança de Israel […] Trata del admirable esparzimiento de los diez Tribus, y su infalible reduccion con los de mas, a la patria : con muchos puntos, y Historias curiosas, y declaracion de varias Prophecias, por el author rectamente interpretadas*, Amsterdam, 1650.
MENDIETA (Geronimo de) : *Historia ecclesiastica Indiana*, éd. J. Garcia Icazbalceta, Mexico, 1870.
MERCATOR (Gérard) : *Atlantis novi Pars tertia […] editio ultima*, Amsterdam, 1638.
MERSENNE (Marin) : *Harmonie universelle*, Paris, 1636.
MILTON (John) : *Prose Works*, Londres, 1848-1853.
Modern Part of the Universal History Compiled from Original Writers ; by the Autors of the Ancient (The), Londres, 1765.
MONTAIGNE (Michel de) : *Les Essais*, éd. A. Thibaudet, Paris, 1962.
MONTANO (Benito Arias) : *Phaleg, sive de gentium sedibus primis, orbisque terrae situ*, dans : *Biblia Sacra Hebraice, Caldaice, Graece et Latine*, Anvers, 1570-1572.
– *Antiquitatum Judaicarum libri IX*, Leyde, 1593.
MORE (Thomas) : *Utopia, sive de optimo reipublicae statu, libri duo*, Francfort-sur-le-Main et Leipzig, 1689 (1re éd. 1516).
MORIN (Jean Baptiste) : *Astrologia Gallica*, La Haye, 1661.

MORTON (Thomas) : *New English Canaan or New Canaan, Containing Abstract of New England,* Amsterdam, 1637.
NASH (Thomas) : *Works*, éd. McKerrow, Londres, 1904-1910.
NAUDÉ (Gabriel) : *Considérations politiques sur les coups d'estat*, Rome, 1639.
Noticia de la California, y de su conquista temporal, y espiritual hasta el tiempo presente. Sacada de la Historia manuscrita, formada en México año de 1739 por el Padre Miguel Venegas, Madrid, 1757.
OCAMPO (Floriano de) : *Los quatro libros primeros de la Crónica general de España*, Zamora, 1543.
OGILBY (John) : *America, being the latest, and most accurate description of the New World,* Londres, 1671.
OPMEER (Petrus) : *Chronographia Petri Opmeeri a mundi exordio ad sua usque tempora historias continens*, Cologne, 1625.
PAMELE (Jacques de) : *Argumenta et annotationes in Q. Sept. Fl. Tertulliani Opera*, Paris, 1635.
PARACELSE (Theophraste Bombast ab Hohenheim) : *Operum Medico-Chemicorum sive Paradoxorum libri*, Francfort-sur-le-Main, 1603 *sq.*
PARSONS (James) : *Remains of Japhet : being Historical Enquiries into the Affinity and Origin of the European Languages*, Londres, 1767.
PATIN (Guy) : *Lettres*, éd. J. H. Reveillé-Parise, Paris, 1846.
– *Quelques lettres inédites (1651-1661)*, éd. A. Chéreau, Paris, 1877.
PECHLIN (Johann-Niklaus) : *De Habitu et colore Aethiopum, qui vulgo nigritae, liber*, Kiel, 1677.
PENN (William) : *Narratives of Early Pennsylvania West New Jersey and Delaware. 1630-1707*, éd. A. Cook Myers, New York, 1912.
PEREYRA (Benito) : *De Communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim,* Rome, 1576.
PERNETTY (Dom) : *Histoire d'un voyage aux Isles Malouines fait en 1763 et 1764*. Nouvelle édition, Paris, 1770.
PETTY (William) : *The Economic Writings of Sir William Petty*, éd. Charles Henry Hull, Cambridge, 1899.
– *The Petty Papers*, éd. Marquis of Lansdowne, Londres, 1927.
PIC DE LA MIRANDOLE (Jean) : *Opera omnia*, Bâle, 1557.
PINEDA (Juan de) : *Commentarium in Job*, Paris, 1631 (1re éd. 1603).
PISTORIUS (Joannes) : *Illustrium veterum scriptorum, qui rerum a Germanis per multas aetates gestarum historias vel Annales reliquerunt*, Francfort-sur-le-Main, 1603 (1re éd. 1583).
POISSON (Jean-Baptiste) : *Animadversio […] ad ea quae celeberrimi viri Hugo Grotius et Joannes Lahetius de origine gentium Peruvianarum et Mexicanarum scripserunt. Sive Prodromus Commentarii in XVIII cap. Esaiae*, Paris, 1644.
PONCE DE LEÓN (Basilio) : *Variarum Disputationum ex utraque theologia scholastica, et expositiva, pars prima*, Salamanque, 1611.
PORTA (Giambattista) : *Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium libri IV*, Naples, 1558.
POSTEL (Guillaume) : *De Originibus, seu de varia et potissimum orbi latino ad hanc diem incognita, aut inconsiderata historia, quum totius Orientis, tuum maxime Tartarorum, Persarum, Turcarum, et omnium Abrahami et Noachi alumnorum origines, et mysteria Brachmanum retegente : Quod ad gentium, literarumque quib. utuntur, rationes attinet*, Bâle, s. d. [1553].
– *Cosmographicae disciplinae compendium, in suum finem, hoc est ad divinae Providentiae certissimam demonstrationem conductum*, Bâle, 1561.
PURCHAS (Samuel) : *Hakluytus Posthumus or Purchas His Pilgrimes*, 1625 ; Glasgow, 1905.
PYTHIUS (Joannes) : *Responsio exetastica ad tractatum, incerto autore, nuper editum, cui titulus Praeadamitae libri duo*, Leyde, 1656.
RAMUSIO (Giovanni Battista) : *Terzo volume delle Navigationi et viaggi*, Venise, 1565 (1re éd. 1556).
REUCHLIN (Johann) : *De Arte cabbalistica*, 1517.
ROCHA (Diego Andres) : *Tratado único y singular del origen de los Indios occidentales del Piru,*

México, Santa Fé y Chile, Madrid, 1891 ; 1re éd. Lima, 1681.
Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias, Madrid, 1791.
ROLDÁN : dans : *Catálogo de la Colección de Don Juan Bautista Muñoz*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1954.
RUMPF (Vincent) : *Dissertatio critica de hominibus orbis nostri incolis specie et ortu avito inter se non differentibus*, Hambourg, 1721.
SÁ (Manoel de), *Notationes in totam scripturam sacram, quibus omnia fere loca difficile brevissime explicantur*, Anvers, 1598.
SÁNCHEZ (Francisco) : *Tractatus philosophici*, Rotterdam, 1649.
SARMIENTO DE GAMBOA (Pedro) : *Segunda parte de la Historia general llamada Indica*, éd. P. Carmelo Saenz de Santa Maria, Madrid, 1960.
SCALIGER (Julius) : *Exotericarum exercitationum liber quintus decimus, de Subtilitate ad Hieronymum Cardanum*, Paris, 1557.
– *Opus de emendatione temporum*, Genève, 1629 (1re éd. 1583).
SCHMIDL (Ulrich) : *Vera Historia, admirandae cujusdam navigationis, quam Huldericus Schmidel, Straubingensis ab anno 1534 usque ad annum 1554 in Americam vel novum Mundum, juxta Brasiliam et Rio della Plata, confecit*, Nuremberg, 1599.
SEPÚLVEDA (Juan Ginès de) : *Democrates secundus de justis belli causis*, éd. Angel Losada, Madrid, 1951.
SEWALL (Samuel) : *Phaenomena Quaedam Apocalyptica*, Boston, 1697.
SIMON (Pedro) : *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales*, Cuenca, 1627.
SIMON (Richard) : *Lettres choisies*, Amsterdam, 1730 (1re éd. 1700).
SMITH (Samuel) : *The History of the Colony of Nova-Caesaria, or New-Jersey*, Burlington, 1765.
SOLORZANO PEREYRA (Juan de) : *Política Indiana*, 1648 ; éd. Miguel Angel Ochoa Brun, Madrid, 1972 ; 1re éd. *Disputatio de Indiarum jure*, 1629-1639.
SPITZEL (Theophilus) : *Elevatio Relationis Montezinianae de repertis in America Tribubus Israeliticis et discussione argumentorum pro origine gentium Americanarum Israelitica a Menasse ben Israel in […] Spe Israelis Conquisitorum*, Bâle, 1661.
STANHOPE SMITH (Samuel) : *An Essay on the causes of the variety of complexion and figure in the human species, to which are added, strictures on Lord Kame's Discourse on the original diversity of mankind*, New-Brunswick, 1810 (1re éd. 1787).
STRACHEY (William) : *The Historie of Travel into Virginia Britannia*, éd. de L. B. Wright et V. Freund, Londres, 1953.
TARAFA (Francisco) : *Rerum Hispaniae Memorabilium Annales, a Joanne Vasaeo Brugensi, et Francisco Tarapha Barcinoniensi, non minus docte quam breviter, ad haec usque tempora deducti*, Cologne, 1577 (1re éd. 1553).
TAUREL (Nicolas) : *Alpes Caesae, hoc est, Andr. Caesalpini itali, monstruosa et superba dogmata, discussa et excussa*, Francfort-sur-le-Main, 1597.
THEVET (André) : *Les Singularitez de la France Antarctique*, Paris, 1557.
– *La Cosmographie universelle*, Paris, 1575.
THOMAS (Gabriel) : *An Historical and Geographical account of Pennsylvania and of West-New-Jersey*, 1698, dans : W. Penn, *Narratives […].*
THOROWGOOD (Thomas) : *Jews in America, or Probabilities, that those Indians are Judaical […]*, Londres, 1660 (1re éd. 1650).
THOU (Jacques de) : *Historiarum sui temporis tomus sextus*, Londres, 1733 (1re éd. 1620).
TYSSOT DE PATOT (Simon) : *Voyages et aventures de Jacques Massé*, Bordeaux, 1710.
TORIBIO DE BENAVENTE O MOTOLINÍA : *Historia de los Indios de la Nueva España*, éd. D. Sanchez Garcia, Barcelone, 1914.
TORNIELLI (Agostino) : *Annales sacri, ab orbe condito ad ipsum Christi Passione reparatum, praecipuis ethnicorum temporibus apte ordinateque dispositi*, Milan, 1610.

TORQUEMADA (Juan de) : *Los Veyente y un libros Rituales y Monarchia Yndiana*, Séville, 1615.
TULPIUS (Nicolaus) : *Observationes medicae*, Amsterdam, 1641.
URSIN (Johann Heinrich) : *Novus Prometheus, praeadamitarum plastes ad Causasum [sic] relegatus et religatus, schediasma*, Francfort-sur-le-Main, 1656.
VAN DER MIJL (Abraham) : *Lingua Belgica, sive de Linguae illius communitate tum cum plerisque aliis, tum praesertim cum Latina, Greca, Persica […]*, Liège, 1612 (1re éd. 1611).
– *De Origine animalium et migratione populorum […]*, Genève, 1667.
VAN GORP (Joannes Goropius Becanus) : *Hispanica*, Anvers, 1580.
VANINI (Giulio Cesare) : *De Admirandis Naturae Reginae Deaeque Mortalium Arcanis libri quatuor*, Paris, 1616.
VÁSQUEZ DE ESPINOZA (Antonio) : *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, éd. B. Velasco Bayon, Madrid, 1969.
VANEGAS (Alejo) : *Primera parte de las diferencias de libros que hay en el universo*, Salamanque, 1572 (1re éd. 1540).
VEYSSIERES DE LA CROZE : *Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature, de religion et de critique*, Cologne, 1711.
VITORIA (Francisco de) : *De Indis recenter inventis relatio prior*, 1557 ; éd. E. Nys, Washington, 1917.
VIRET (Pierre) : *De la vraye et faulse Religion*, s. l. [Genève], 1560.
VOLTAIRE : Traité de métaphysique, *Essai sur les mœurs.*
VOSSIUS (Isaac) : *Dissertatio de aetate mundi*, La Haye, 1659.
WAGNER (Godofredus) : *De Originibus Americanis dissertationem […] praeside Jo. Henrico Horbio solenni doctorum examini*, Leipzig, s. d. [1669].
WHITAKER (Alexander) : *Good Newes from Virginia*, 1613 ; New York, 1936.
WOOD (William) : *New England's Prospect*, Londres, 1634.
WOODWARD (John) : *An Essay toward a Natural History of the Earth. […] With an Account of the Universal deluge and of the effects that it had upon the Earth*, Londres, 1695.
YVES D'ÉVREUX : *Suitte de l'Histoire des choses plus mémorables advenues en Maragnan ès années 1613 et 1614*, 1615 ; éd. F. Denis, Leipzig-Paris, 1864.
ZARATE (Agustín de) : *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú, y de las guerras y cosas señaladas en ella, acaecidas hasta el vencimiento de Gonzalo Pizarro y de sus secuaces, que en ella se rebellaron contra su Majestad*, 1555 ; éd. E. De Vedia, Madrid, 1947.
ZWINGER (Theodor) : *Theatrum vitae humanae*, Bâle, 1565.
ZWINGLI (H.) : *H. Zwinglis sämmtliche Werke*, Zürich, 1828-1842.

II. Ouvrages critiques :

ALBERI (Eugenio) : éd, *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, Florence, 1840.
ALLEN (Dom Cameron) : *The Legend of Noah. Renaissance rationalism in Art, Science and Letters*, Urbana, 1949.
ARBER (Edward) : éd, *The first Three English books on America*, Birmingham, 1885.
ATKINSON (Geoffroy) : *Les Relations de voyages du XVIIe siècle et l'évolution des idées*, Paris, s. d. [1924].
– *Les Nouveaux Horizons de la Renaissance française*, Paris, 1935.
BANCROFT (Hubert H.) : *Native Races of the Pacific states of North America*, San Francisco, 1876, vol. V.
BATAILLON (Marcel) : « Le "Clerigo Casas" ci-devant colon, réformateur de la colonisation », *Bulletin Hispanique*, LIV, 1952.
– « L'idée de la découverte de l'Amérique chez les Espagnols du XVIe siècle », *Bulletin hispanique*, LV, 1953, p. 36-39, repris dans : Bataillon (M.) et O'Gorman (E.), *Dos Concepciones de la taréa historica*, Mexico, 1955, p. 32-35.

– « Evangélisme et millénarisme au Nouveau Monde » dans : *Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e^ et au début du XVI^e^ siècle*, Paris, 1959, p. 25-36.
– « Montaigne et les conquérants de l'or », *Studi francesi*, III, sett, dic. 1959, p. 353-367.
– « L'Unité du genre humain du P. Acosta au P. Clavigero » dans : *Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh*, Paris, 1966, t. I, p. 75-95.
– et SAINT-LU (André) : *Las Casas et la défense des Indiens*, Paris, 1971.
BENDYSHE (T.) : *The History of Anthropology*, Londres, 1865, vol. I.
BESSON (Maurice) : *Histoire des colonies françaises*, Paris, s. d. [1931].
BIGGAR (N. P.) : *A Collection of Documents relating to Jacques Cartier and the Sieur de Roberval,* Ottawa, 1930.
BIONDI (Carminella) : *Mon frère, tu es mon esclave ! Teorie schiaviste e dibattiti antropologico-razziali nel Settecento francese*, Pise, 1973.
BISSELL (Benjamin) : *The American Indian in English Literature of the Eighteenth Century*, New Haven-Londres, 1925.
BONANATE (Ugo) : *Charles Blount. Libertinismo e deismo nel Seicento inglese*, Florence, 1972.
CANTONI (Remo) : « Buoni e cattivi selvaggi », *La Stampa*, 2 giugno 1972, p. 15.
CAPÉRAN (Louis) : *Le Problème du salut des infidèles*, Toulouse, 1934 (1re éd. 1912).
CARRENO (Alberto Maria) : *Fray Domingo de Betanzos O.P*, Mexico, 1934.
CARRO (P. Venancio D.) : *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanque, 1951 (2e éd.).
CHARBONNEL (Jean Roger) : *La Pensée italienne au XVI^e^ siècle et le courant libertin*, Paris, 1919.
CHINARD (Gilbert) : *L'Exotisme américain dans la littérature française au XVI^e^ siècle, d'après Rabelais, Ronsard, Montaigne, etc*, Paris, 1911.
– *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e^ et XVIII^e^ siècle*, Paris, 1913.
– « Exotisme et Primitivisme », *IX^e^ Congrès International des Sciences Historiques*, Paris, 1950, vol. I, p. 631-644.
COCCHIARA (Giuseppe) : *Il Mito del buon selvaggio. Introduzione alla storia delle teorie etnologiche*, Messine, 1948.
COMAS (Juan) : *Les mythes raciaux,* Unesco, Paris, 1951.
CUEVAS (Mariano) : *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, Mexico, 1914.
DAVIS (David Brion) : *The Problem of slavery in the age of revolution 1770-1823,* Ithaca-New-York, 1966.
– *The Problem of slavery in Western Culture*, Cornell Univ. Press, Ithaca-Londres, 1975.
DESCHAMPS (Léon) : *Histoire de la question coloniale en France*, Paris, 1891.
DRAKE (Samuel G.) : *Biography and History of the Indians of the North America from its first Discovery*, Boston, 1848, 10e éd. (1re éd. 1832).
DUCHET (Michèle) : *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, 1971.
DUPRONT (Alphonse) : *Pierre-Daniel Huet et l'exégèse comparatiste au XVII^e^ siècle*, Paris, 1930.
– « Espace et Humanisme », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, VIII, 1946, p. 7-104.
DURÁN (Diego) : *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de tierra firme*, éd. J. F. Ramirez, Mexico, 1867.
ELIADE (Mircea) : « Le Mythe du bon sauvage ou les prestiges de l'origine » dans : *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, p. 37-59.
ETIEMBLE (René) : *L'Orient philosophique au XVIII^e^ siècle*, Paris, 1957.
FIRPO (Luigi) : *Il Processo di Giordano Bruno*, Naples, 1949.
– éd. *Prime relazioni di navigatori italiani sulla scoperta dell'America. Colombo-Vespucci-Verazzano*, Turin, 1966.
GAFFAREL (Paul) : *Histoire du Brésil français*, Paris, 1878.
GANDIA (Enrique de) : *Historia critica de los mitos de la conquista americana*, Madrid, 1929.
GARIN (Eugenio) : *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari, 1975.
GERBI (Antonello) : *La Disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica. 1750-1900*, Milan-

Naples, 1955.
GLIOZZI (Giuliano) : « Il “mito del buon selvaggio” nella storiografia tra Ottocento e Novecento », *Rivista di Filosofia*, LVIII, 1967, p. 288-335.
GOSSETT (Thomas F.) : *Race : the History of an Idea in America*, Dallas, 1963.
GREEN (John C.) : *La Morte di Adamo. L'evoluzionismo e la sua influenza sul pensiero occidentale*, trad. de L. Sosio, Milan, 1971.
GUSDORF (Georges) : *Les Sciences humaines et la pensée occidentale*, Paris, 1969-1972.
HADDON (A. C.) : *History of Anthropology*, Londres, 1934 (1re éd. 1910).
HANKE (Lewis) : *The First Social Experiments in America*, Cambridge, 1935.
– *La Lucha espanola por la justicia en la conquista de America*, Buenos Aires, 1949, Madrid, 1959.
– *Aristotle and the American Indians. A study in Race Prejudice in the Modern World*, Londres, 1959.
HARRIS (Marvin) : *The rise of anthropological theory : a history of theories of culture,* Londres, 1968.
HAVEN (Samuel F.) : « Archeology of the United States », *Smithsonian Contributions to the knowledge*, Washington, 1861, p. 3-16.
HERNANDEZ (Pablo*)* : *Organización social de las doctrinas guaranies de la Compañia de Jesus*, Barcelone, 1913.
HODGEN (Margareth T.) : *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphie, 1964.
IMBELLONI (José) : *La Esfinge indiana*, Buenos Aires, 1926.
JACQUOT (Jean) : « Thomas Harriot's reputation for impiety », *Notes and Records of the Royal Society of London*, IX, 1952, p. 164-183.
JULIEN (Ch. A.) : *Les Français en Amérique pendant la première moitié du XVIe siècle*, Paris, 1946.
– *Les Voyages de découverte et les premiers établissements*, Paris, 1948.
KELLAWAY (William) : *The New England Company. 1649-1777. Missionary Society to the American Indians,* Glasgow, 1961.
KONETZKE (Richard) : *Colección de Documentos para la historia de la Hispanoamérica*, Madrid, 1953.
– *America centrale e meridionale. I. La colonizzazione ispano-portoghese*, trad. italienne de P. Bernardini Marzolla, Milan, 1968, vol. 22 de la *Storia universale* Feltrinelli-Fischer.
LANDUCCI (Sergio) : *I Filosofi e i Selvaggi. 1580-1780*, Bari, 1972.
LANNOY (Charles de), VAN DER LINDEN (Herman) : *Histoire de l'expansion coloniale des peuples européens. Néerlande et Danemark (XVIIe et XVIIIe siècle)*, Bruxelles, 1911.
LENOBLE (Robert) : *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, 1943.
LESTER (P.) : *L'Anthropologie*, dans : M. Daumas, *Histoire de la science*, Paris, 1957.
LEVENE (Ricardo) : *Libro Primero de la Recopilacion*, Buenos Aires, 1945.
LÉVI-STRAUSS (Claude) : *La sociologie française*, dans : *La Sociologie au XXe siècle*, sous la direction de Georges Gurvitch, Paris, 1947.
– *Tristes Tropiques*, Paris, 1955.
LOS RIOS (Jose Amador de) : *Historia social, política y religiosa de los judios de Espana y Portugal*, Madrid, 1960.
LOVEJOY (Arthur O.) : *The great chain of being : Study of the History of an Idea*, Cambridge, Mass., 1936, et BOAS (G.), *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, 1935.
MALSON (Lucien) : *Les Enfants sauvages, mythe et réalité*, Paris, 1964.
MANZANO (Juan) : *La Adquisición de las Indias por los Reyes Católicos y su incorporación a los Reinos castellanos*, Madrid, 1951.
MARKOW (Walter) : *Sommario di storia coloniale*, Rome, 1972 (2e éd.).
MATEOS (Francisco) : « Ecos de América en Trento », *Revista de Indias*, VI, 1945, n. 22, p. 597 *sq*.
McKEE (David Rice) : « Isaac de La Peyrère, a precursor of eighteenth-century critical deist », *Publications of the Modern Language Association of America*, LIX, 1944, p. 456-485.
MEANS (P. A.) : *Biblioteca Andina. Part one, the Chroniclers, or, the Writers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries who treated of the Pre-Hispanic History and Culture of the Andean Countries*,

New Haven, Connecticut Academy of Arts and Sciences, 1928.
MENDELSOHN (Everett I.) : « Philosophical biology vs experimental biology : spontaneous generation in the seventeenth century », XII[e] Congrès International d'Histoire des Sciences, Paris, 1968, *Actes*, Paris, 1971, p. 201-226.
MERCIER (Roger) : *L'Afrique noire dans la littérature française du XVII[e] et XVIII[e] siècles*, Dakar, 1962.
MORAVIA (Sergio) : *La Scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari, 1970.
NARDI (Bruno) : « Pietro Pomponazzi e la teoria di Avicenna intorno alla generazione spontanea dell'uomo », *Studi su Pietro Pomponazzi*, Florence, 1965.
O'GORMAN (Edmundo) : « Sobre la naturalezza bestial del indio americano », *Filosofia y letras. Revista de la Facultad de Filosofia y Letras*, Mexico, 1941, n. 1, p. 141-158.
– *La Idea del descubrimiento de América*, Mexico, 1951.
PAPI (Fulvio) : *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Florence, 1968.
PARRY (J. H.) : *The Spanish Theory of Empire in the Sixteenth Century*, Cambridge, 1940.
PASTINE (Dino) : « Le Origini del poligenismo e Isaac de La Peyrère ». *Miscellanea '600*, Florence, 1971, vol. I, p. 30-38.
PEARCE (Roy Harvey) : *Savagism and Civilization. A study of the Indian and the American mind*, Baltimore, 1967.
PENROSE (Boies) : *Travel and Discovery in the Renaissance. 1420-1630*, Cambridge, 1952.
PERICOT Y GARCÍA (Luis) : « América indígena » dans : Ballesteros y Beretta (Antonio), *Historia de América y de los pueblos americanos*, Barcelone-Madrid, 1962, p. 423-458.
PHELAN (John Leddy) : *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World. A study of the Writings of Geronimo de Mendieta (1525-1604),* Berkeley-Los Angeles, 1956.
PINOT (Virginie) : *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris, 1932.
PINTARD (René) : *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII[e] siècle*, Paris, 1943.
POWELL (John H.) : *On the Origin of the American Indians*, Philadelphie, 1946.
PROSPERI (Adriano) : « America e Apocalisse. Note sulla "conquista spirituale" del Nuovo Mondo », *Critica Storica*, XIII, 1976, p. 1-61.
QUIRK (Robert E.) : « Some notes on a Controversial Controversy : Juan de Sepúlveda and Natural Servitude », *Hispanic American Historical Review*, XXXIV, 1954, p. 357-364.
RANDLES (W.G. L.) : « Le Nouveau Monde, l'Autre Monde et la Pluralité des Mondes », *Congresso Internacional de Historia dos Descobrimentos*. Actas, Lisbonne, 1961, vol. IV, p. 347-382.
RIVET (Paul) : *L'Espèce humaine*, dans : *Encyclopédie française*, sous la direction de L. Febvre, Paris, 1936.
– *Les Origines de l'homme américain*, Paris, 1957 (1[re] éd. 1943).
RODRIGUEZ PRAMPOLINI (Ida) : *La Atlántida de Platón en los cronistas del siglo XVI*, Mexico, 1947.
ROMEO (Rosario) : *Le Scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Milan-Naples, 1954.
ROSSI (Paolo) : *I Filosofi e le macchine*, Milano, 1962.
– « La "capricciosa rivoluzione" di Tommaso Burnet », *Studi in onore di A. Corsano*, Bari, 1970.
ROTH (Cecil) : *Historia de los Marranos*, Buenos Aires, 1946.
Scoperta del selvaggio. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot (La), Milan, 1971.
SIMAR (Théophile) : *Étude critique sur la formation des races au XVIII[e] siècle et son expansion au XIX[e] siècle*, Académie Royale de Belgique, Mémoires, t. XVI, fasc. 4.
SLOTKIN (J. S.) : éd, *Readings in Early Anthropology*, Londres, 1965.
SOMBART (Werner) : *Les Juifs et la vie économique*, Paris, 1923.
SPAMPANATO (Vincenzo) : *Documenti della vita di Giordano Bruno*, Florence, 1933.
– *Vita di Giordano Bruno con documenti editi e inediti*, Messine, 1921.
SPINI (Giogio) : *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Florence, 1950.

– *Autobiografia della giovane America. La storiografia americana dai Padri Pellegrini all'Indipendenza*, Turin, 1968.
TAMIZEY DE LARROQUE (Philippe) : « Quelques lettres inédites d'Isaac de La Peyrère à Bouillau », *Plaquettes Gontaudaises*, Paris-Bordeaux, 1878.
TAYLOR (E. G. R.) : *Tudor Geography (1485-1583),* Londres, 1930.
TENTORI (Tullio) : « Il Problema delle origini delle genti americane », *Studi Colombiani*, Gênes, 1951, vol. II, p. 675-689.
TINLAND (Frank) : *L'Homme sauvage. « Homo ferus » et « homo sylvestris », de l'animal à l'homme*, Paris, 1968.
TUDISCO (Anthony) : « Hipótesis españolas en el siglo XVIII sobre el origen de los Indios », *Khana, Revista municipal de Arte y Letras*, [La Paz], I, 1956, p. 230-234.
VIGNAUD (Henry) : « Le problème du peuplement actuel de l'Amérique et de l'origine ethnique de sa population indigène », *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, XIV, 1922, p. 1-63.
VILAR (Pierre) : *Or et monnaie dans l'histoire (1450-1920)*, Paris, 1974.
VILLEY (Pierre) : *Les Livres d'Histoire moderne utilisés par Montaigne*, Paris, 1908.
– *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, 1908.
VIVANTI (Corrado) : « Le scoperte geografiche e gli scritti di Henri de La Popelinière », *Rivista Storica Italiana*, LXXIV, 1962, fasc. 2, p. 242-243.
WASHBURN (Wilcomb E.) : « The moral and legal justifications for dispossessing the Indians », dans : Morton Smith (James), éd. *Seventeenth Century America. Essays in Colonial History*, New York, 1972.
WILLIAMS (Eric) : *Capitalism and slavery,* éd. originale, Londres, 1972.
WINSOR (Justin) : « The Progress of Opinion respecting the origin and antiquity of man in America » dans : *Narrative and Critical History of America*, Boston, 1889, p. 368-412.
WRIGHT (Herbert F.) : *Some less known works of Hugo Grotius*, dans : *Bibliotheca Visseriana Dissertationum jus internationale illustrantium*, Leyde, 1928.
WRIGHT (Louis B.) : *Religion and Empire. The Alliance between Piety and Commerce in English Expansion (1558-1625),* Chapel Hill, 1943.
ZAVALA (Silvio) : *Las Instituciones juridicas de la conquista de América*, Madrid, 1935.
– *América en el espiritu francés del siglo XVIII*, Mexico, 1949.

x

TABLE

Préface..... 3

Introduction..... 11

Première partie – NOUVEAU MONDE ET ANCIEN TESTAMENT

CHAPITRE PREMIER
Le Nouveau Monde et l'héritage d'Adam

1- Le Roi Catholique héritier des Indes occidentales..... 23
2- Princes chrétiens dans l'Amérique précolombienne..... 26
3- Le Nouveau Monde comme héritage de Japhet..... 31
4- Le premier occupant du sol américain..... 35
5- Tardives revendications espagnoles sur l'héritage de Japhet..... 39

CHAPITRE II
Les Hébreux dans le Nouveau Monde

1- Pourquoi les *indios* sont Hébreux..... 51
2- La théorie judéogénique et la destruction des Indes..... 59
3- Débat sur la nature de l'*indio*-hébreux..... 64
4- Les *indios*-hébreux entre lois et prophéties..... 74
5- Réunification d'Israël sous le Roi Catholique..... 82
6- De la théorie judéogénique
au problème des affinités culturelles..... 86

CHAPITRE III
Les Chamites d'Amérique

1- Esclavage de la lignée chamitique..... 101
2- Damnation éternelle des Cananéens d'Amérique..... 111
3- Les Cananéens chassés de la Terre promise..... 117

CHAPITRE IV
L'or d'Ophir et la sagesse biblique

1- L'or d'Ophir..... 131
2- Salomon et les pirates..... 135
3- La sagesse biblique..... 140

Deuxième partie – ANTIQUITÉ ET NOUVEAUTÉ DU NOUVEAU MONDE

CHAPITRE PREMIER
L'Atlantide et le Nouveau Monde

1- L'Atlantide entre culture humaniste

et polémique anti-espagnole..... 155
2- Les *conquistadores* en Atlantide..... 160
3- Montaigne : de l'Atlantide au Nouveau Monde..... 168
4- L'Atlantide et la Bible..... 180
5- Bacon : l'Atlantide ou le Monde Nouveau..... 187

CHAPITRE II
Anciennes navigations vers le Nouveau Monde

1- Les anciennes navigations carthaginoises..... 211
2- Critique des anciennes navigations..... 217
3- Le débat sur la sagesse antique..... 224

CHAPITRE III
Un monde sans Adam : l'attentat hétérodoxe

1- Les Américains sont-ils des hommes ou des bêtes ?..... 243
2- Paracelse : de la « bestialité » au polygénisme..... 253
3- La génération spontanée de l'homme..... 258
4- L'origine naturelle des peuples
et le sens « politique » du mythe mosaïque..... 262
5- Polygénisme et préadamisme chez Giordano Bruno..... 268
6- Polygénisme et pratique coloniale
dans l'Angleterre victorienne..... 277
7- La critique de Campanella
et la condamnation du polygénisme du XVI^e^ siècle..... 283

Troisième partie – NOUVELLE SCIENCE ET NOUVEAU MONDE

CHAPITRE PREMIER
Origines récentes d'un monde barbare

1- La révolution acostienne..... 311
2- Précurseurs huguenots d'Acosta..... 317
3- Épigones espagnols d'Acosta..... 321
4- Acosta en Angleterre : les Tartares américains..... 329
5- Instances idéologiques du mercantilisme anglais..... 335
6- Hébreux contre Tartares : la voix des colons puritains..... 339

CHAPITRE II
Origines antiques d'un monde civilisé

1- Acosta en Hollande : la solution de Grotius..... 371
2- La réponse de Laet..... 377
3- Corrections de Laet au système acostien..... 384
4- La révolte des Juifs brésiliens..... 391
5- Échos français : entre antiquité biblique et classique..... 399
6- De nouveau en Hollande : Amérique Monde Antique..... 404

7- Instances idéologiques du commerce hollandais..... 410

CHAPITRE III
L'Américain préadamique : aux sources de la théorie raciale

1- Crise et nouvelles perspectives du polygénisme..... 427
2- Le préadamisme : version biblique du polygénisme..... 437
3- Les préadamites et le Nouveau Monde..... 448
4- Préadamisme et polygénisme en Angleterre..... 456
5- Américains et nègres : du préadamisme à la théorie raciale..... 473

Conclusion..... 513

Index des noms..... 517

Bibliographie..... 531

x

Extrait du catalogue des éditions Théétète :

r *Avènement de l'œuvre*
Henri Maldiney

« Comme la lumière qui rend visible est elle-même invisible, une œuvre d'art authentique forme le regard non pas à s'enfermer en elle, mais à la traverser vers une dimension du monde jusque-là inédite et inouïe, qui ouvre la présence à l'ouvert de son être. »

118 pages – 100 francs

r *Michel-Ange, Poèmes*
Traduit par **Franc Ducros**

On n'en connaissait jusqu'à ce jour que des traductions plutôt académiques et pour la plupart fort anciennes. Ici, mis en version française par un authentique poète, le choix judicieux qui nous est proposé, privilégiant les poèmes les plus significatifs et non obligatoirement les plus célèbres, conserve intactes leur harmonie, leur émotion et leur grandeur originelles.

80 pages – 80 francs

r *À la recherche d'une méthode*
C. S. Peirce
Traduction sous la direction de **Gérard Deledalle**

À la recherche d'une méthode est à la fois traité de l'interprétation, discours de la méthode et méditation philosophique. Sa modernité est frappante, qu'il s'agisse de la nouvelle liste de catégories, que Peirce substitue à celle de Kant, ou de la méthode pragmatique, qu'il développe pour remplacer le doute méthodologique de Descartes, et de la métaphysique scientifique qu'il en dégage, et dont on appréciera l'actualité : l'architecture triadique des théories, la critique de la doctrine de la nécessité, la loi de l'esprit, l'essence biologique de l'homme et la nouvelle philosophie politique que Peirce propose à l'homme de la « seconde moitié du XX^{e} siècle », autrement dit tout ce qui est en jeu dans la philosophie pragmaticiste.

370 pages – 150 francs.

r *Jeunes en souffrance. Psychanalyse et éducation spécialisée*
August Aichhorn, préface de **Sigmund Freud**, nouvelle traduction de **Marc Géraud**

Parution très attendue d'un ouvrage devenu introuvable *(Jeunesse à l'abandon)*. Il représente un point d'appui pour l'élaboration des pratiques du travail social. Ancré dans la vie quotidienne des institutions, il évoque la première tentative de fonder « l'acte éducatif » à partir de la psychanalyse.

214 pages – 120 francs

r *Parménide. Énigme de la présence. Dévoilement de la pensée*
Bernard Salignon

Ce livre dont chaque chapitre est ouverture et avec lequel on se porte hors de soi est comme toute expérience une traversée qui dévoile à soi ce hors d'être. Ce livre convoque le moment précis où la pensée se découvre pensée de l'être. On le lit comme il fût écrit, en s'y éprouvant soi-même (Henry Maldiney).

148 pages – 120 francs

r *Pour Mallarmé. Trois études : Toast funèbre/Le Tombeau de Charles Baudelaire/Un Coup de Dés*
Franc Ducros

64 pages – prix : 80 francs

r *Emblèmes épars. Essais sur la poésie italienne*
Pascal Gabellone

Il s'agit de textes singuliers en ce sens qu'ils prennent en vue des poètes, des œuvres, dans leur singularité propre, dans l'appel de leur présence. Et pourtant, un même questionnement se fait jour et insiste à travers eux, une même écoute cherche à s'exercer dans ce rapport réitéré à des poètes, rapport que ces pages ont l'ambition d'instaurer – « rapport vivant » – selon le mot de Hölderlin, c'est-à-dire où l'écoute ne se cristalliserait pas en « méthode d'analyse » mais laisserait ouvert le champ de la parole vivante elle-même.

176 pages – 120 francs

r ***Sous la lumière de Nietzsche : Rimbaud ou le corps merveilleux***
Paule Plouvier

C'est en termes de participation à l'esprit de l'époque, de hauteur identique de vue, de correspondance de formation et de destin que nous rapprocherons Rimbaud et Nietzsche, car les grands événements d'une culture ne sont pas le fruit d'individualités totalement séparées auxquelles de simples coïncidences de formulation viendraient prêter un semblant d'identité. Bien au contraire le front d'une culture se construit (ou se déconstruit) globalement, posant à chacun le même type de question et induisant, chez ceux dont l'oreille est capable d'écouter ce qui s'avance « à pattes de colombe », ces réponses dont avec le recul nécessaire on peut enfin voir les points de convergence.

160 pages – 100 francs

r ***L'ombre pensive de Franz Kafka***
Jacques Laurans

(à paraître)

x

Mise en page :
L'atelier des éditions Théétète

Adam et le Nouveau Monde

Giuliano Gliozzi, dans l'introduction de son grand livre, rappelle qu'il convient d'appréhender la diversité du réel dans son incohérence première et dans la richesse de ses contradictions flagrantes ou cachées, au lieu de le ramener d'emblée, par une réduction hâtive, à une unité impénétrable et mystérieuse. C'est ainsi qu'il stigmatise à juste titre les tenants du primitivisme doux, les chantres du rêve de l'âge d'or et des peuples libres et nus. Il n'y a pas, sauf chez l'historien des idées quelque peu pressé, un mythe du Bon Sauvage, mais des mythes contradictoires et divergents, circonstanciellement agrégés à la personne d'un sauvage ni bon ni méchant, ni peut-être même sauvage en définitive. Toute vision simplificatrice de l'histoire des idées occulte non seulement la complexité du réel, mais ce réel lui-même, en l'occurrence la matérialité des rapports qui unirent, ou plutôt qui opposèrent, durant les cinq derniers siècles, l'Occident et ses autres. En combattant, non sans vigueur – une vigueur aujourd'hui plus salutaire que jamais –, un Sauvage fantôme et ses partisans bien réels, Giuliano Gliozzi s'en prend au premier chef aux idéalistes d'hier et d'aujourd'hui qui renoncent à comprendre pour mieux s'émerveiller ou, au contraire, mais tout aussi vainement, se scandaliser.

Frank Lestringant

Théétète
éditions

ISBN : 2-912860-21-0 178 francs 27,14 euros

Adam et le Nouveau Monde

Giuliano Gliozzi, dans l'introduction de son grand livre, rappelle qu'il convient d'appréhender la diversité du réel dans son incohérence première et dans la richesse de ses contradictions flagrantes ou cachées, au lieu de le ramener d'emblée, par une réduction hâtive, à une unité impénétrable et mystérieuse. C'est ainsi qu'il stigmatise à juste titre les tenants du primitivisme doux, les chantres du rêve de l'âge d'or et des peuples libres et nus. Il n'y a pas, sauf chez l'historien des idées quelque peu pressé, un mythe du Bon Sauvage, mais des mythes contradictoires et divergents, circonstanciellement agrégés à la personne d'un sauvage ni bon ni méchant, ni peut-être même sauvage en définitive. Toute vision simplificatrice de l'histoire des idées occulte non seulement la complexité du réel, mais ce réel lui-même, en l'occurrence la matérialité des rapports qui unirent, ou plutôt qui opposèrent, durant les cinq derniers siècles, l'Occident et ses autres. En combattant, non sans vigueur – une vigueur aujourd'hui plus salutaire que jamais –, un Sauvage fantôme et ses partisans bien réels, Giuliano Gliozzi s'en prend au premier chef aux idéalistes d'hier et d'aujourd'hui qui renoncent à comprendre pour mieux s'émerveiller ou, au contraire, mais tout aussi vainement, se scandaliser.

Frank Lestringant

Théétète
éditions

ISBN : 2-912860-21-0 178 francs 27,14 euros